

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores.
Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Armando Martínez Gallego

DIRECTORES

Rogelio Rovira Madrid
María Pilar Fernández Beites

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores.
Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Armando Martínez Gallego

DIRECTORES

Rogelio Rovira Madrid
María Pilar Fernández Beites

A mis abuelos

ÍNDICE

Resumen	7
Abstract	9
Introducción.....	12
PARTE 1. VIDA Y VALOR VITAL.....	23
SECCIÓN A. La noción fenomenológica de valor y la intencionalidad afectiva.....	24
1. El ser-valor y el percibir afectivo de valores	24
<i>El ser-valor y la ampliación de la ontología</i>	24
<i>La intencionalidad propia del sentimiento</i>	26
2. La distinción scheleriana entre actos y funciones	35
SECCIÓN B. Los valores vitales y la esencia del ser vivo	45
1. La peculiaridad de los valores vitales.....	45
<i>El sentido de lo vitalmente valioso</i>	45
<i>Los portadores del valor vital</i>	46
<i>El percibir afectivo vital y el sentimiento vital</i>	48
<i>Las relaciones objetivas del valor vital con el resto de valores</i>	51
2. La esencia del ser vivo.....	54
<i>La vida como fenómeno originario e irreducible a otros fenómenos</i>	55
<i>El sentido fundamental de la legalidad vital: crítica del mecanicismo y del evolucionismo</i>	58
<i>El conocimiento de la legalidad vital presupone su superación: crítica del vitalismo</i>	63
<i>Cuerpo vivo y entorno</i>	66
3. La cuádruple relación de la vida con el valor y el problema del valor ontológico de la vida	69
PARTE 2. LA IDEA DE ENTORNO	75
SECCIÓN A. La idea de entorno humano en <i>El formalismo en la ética</i> (1913/1916)	77
1. Los órdenes de donación del ser-valor y del ser teórico.....	77
1.1. La actitud originaria es emocional	77
<i>Preámbulo: la crítica a las teorías del enjuiciamiento</i>	77
<i>La idéntica originariedad del ser-valor y del ser neutral</i>	78
<i>La primacía en la donación del ser-valor frente al ser teórico</i>	79
<i>Delimitación de la tesis de la primacía del valor frente a sus posibles interpretaciones erróneas</i>	85

<i>Resumen de las relaciones entre ser-valor y ser neutral descritas hasta aquí.....</i>	87
<i>El carácter fundamental de la actitud de partida y el rechazo de las teorías del enjuiciamiento.....</i>	88
1.2. Las unidades cóscicas y su donación	90
<i>La cosa teórica y la cosa de valor o bien</i>	92
<i>El puesto inesencial de los componentes neutrales en el bien y de los componentes de valor en la cosa teórica.....</i>	97
<i>El problema de la fundamentación del bien en una base teórica</i>	100
<i>Las “cosas de partida” (Sachen)</i>	106
2. Las vivencias tendenciales	110
<i>La triple distinción de las vivencias</i>	110
<i>La intencionalidad cognoscitiva de los actos teóricos y afectivos, frente a la intencionalidad no cognoscitiva de las tendencias</i>	112
<i>El componente de valor y el componente teórico de metas y fines</i>	116
<i>El problema de la fundamentación de la tendencia en actos de percepción.....</i>	126
<i>Aclaración final sobre la “inmanencia” del valor en el tender involuntario.....</i>	137
3. Las cosas del entorno.....	138
<i>Caracterización preliminar de las cosas del entorno</i>	139
<i>La efectividad tendencial del valor</i>	141
<i>La vivencia de la efectividad como acto fundado</i>	144
<i>La vivencia de las cosas del entorno como experiencia práctica</i>	147
<i>La posible confusión del valor con la efectividad del valor en Dietrich von Hildebrand.....</i>	149
<i>Caracterización sistemática de la vivencia de las cosas del entorno</i>	153
<i>El entorno como estructura tendencial, frente a lo objetivamente circundante, y la fundamentación de dicha estructura en el ordo amoris</i>	154
<i>Consideración final acerca de la legalidad práctica del entorno</i>	156
SECCIÓN B. Interés, atención y condicionamiento tendencial de la percepción en <i>El formalismo en la ética</i> (1913/1916).....	162
1. Percepción, interés y atención.....	162
<i>La modulación de la percepción teórica del entorno según direcciones de interés y de atención</i>	163
2. El problema de la sensación.....	166
<i>El tener sensación (Empfinden) como función aprehensora</i>	166
<i>La teoría genética del tener sensación</i>	170
3. El problema del condicionamiento tendencial de la percepción.....	173
4. La noción biológica pura de entorno y la crítica del evolucionismo	179

SECCIÓN C. El entorno del mero ser vivo en <i>El puesto del hombre en el cosmos</i> (1928).....	187
1. Los niveles de la vida en su lado psíquico.....	188
<i>El impulso afectivo</i>	189
<i>El instinto</i>	199
<i>La memoria asociativa y el aprendizaje por asociación</i>	203
<i>La inteligencia práctica</i>	207
2. La relación entre el mero ser vivo y su entorno biológico: el automatismo impulsivo-afectivo de estímulo y respuesta.....	215
SECCIÓN D. El condicionamiento tendencial de la percepción en <i>Conocimiento y trabajo</i> (1926).....	222
1. Propósito de <i>Conocimiento y trabajo</i>	222
2. La idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción y del tener sensación	223
3. Crítica de la noción mecanicista de percepción y formulación de la alternativa scheleriana	227
4. La noción scheleriana de imagen aplicada al objeto de percepción.....	230
<i>La justificación de la denominación “imagen” para el objeto intencional de la percepción</i>	230
<i>Consideraciones adicionales sobre la noción de “imagen”</i>	238
<i>La figura como caso concreto del condicionamiento tendencial de la percepción</i>	248
5. El problema de la sensación en <i>Conocimiento y trabajo</i>	252
<i>La noción ampliada de sensación</i>	253
<i>Crítica de las teorías constructivas de la percepción a partir de sensaciones</i>	256
<i>La objetividad de las cualidades sensibles y su eventual vinculación con el sujeto en el tener sensación</i>	258
<i>El condicionamiento tendencial en la sensación</i>	261
<i>Conclusiones de la teoría de la sensación de Conocimiento y trabajo</i>	264
6. La realidad dinámica	265
<i>Efectividad, resistencia y realidad</i>	265
<i>El ser vivo como centro dinámico vital</i>	273
7. Los tres conceptos de estímulo	277
8. Breve consideración del caso de la fantasía en relación con el problema general de la percepción y del condicionamiento tendencial de la vida teórica	298
<i>La idea de fantasía productiva</i>	298
<i>La huella de la idea de fantasía productiva en la teoría del deseo de El formalismo</i>	306

9. Regreso a la idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción a partir de los puntos anteriores	307
<i>Breve consideración de la relación del percibir afectivo con el condicionamiento tendencial de la percepción en general</i>	315
10. La necesidad de distinguir el entorno biológico y el entorno humano	317
<i>Entorno humano y entorno no humano: motivación y estimulación</i>	320
PARTE 3. MUNDO Y ENTORNO DE LA PERSONA HUMANA.....	325
SECCIÓN A. La persona como apropiación del centro vital en <i>El formalismo en la ética</i> (1913-1916) y <i>Ordo amoris</i> (1914-1916)	327
1. La apropiación voluntaria de la esfera vital involuntaria en su conjunto	327
<i>Ser vivo, persona y ser humano</i>	327
<i>La persona como fundamento de sus actos</i>	328
<i>La idea de ordo amoris</i>	329
<i>La idea de un “ordo amoris” vital</i>	334
<i>La estructura del entorno tiene su origen último en el ordo amoris fáctico</i>	338
<i>Vocación y determinación individual como privativas del ordo amoris de la persona</i>	340
<i>La persona humana como apropiación volitiva de un centro tendencial-vital</i>	344
<i>Distinción entre percibir meramente funcional y percibir intencional a la luz de la idea de apropiación</i>	351
<i>Exposición sistemática provisional de la idea de apropiación volitiva</i>	355
<i>El sometimiento de la persona a sus tendencias involuntarias es ya una forma privativa de apropiación del centro tendencial-vital</i>	357
<i>La transformación del ordo amoris fáctico desde el propio ordo amoris fáctico</i>	361
2. La integración de la estructura del entorno dentro de la estructura del mundo	363
<i>La persona humana tiene por correlato inmediato un mundo</i>	363
<i>El entorno de la persona humana se construye sobre la objetividad del mundo</i>	365
<i>La esencial individualidad del mundo, compatible con su naturaleza no relativa al individuo</i>	373
<i>Microcosmos y macrocosmos</i>	379
<i>Resumen provisional de la relación entre persona humana, mundo y entorno</i>	381
SECCIÓN B. Querer, desear y tender involuntario en <i>El formalismo en la ética</i> (1913-1916)	383
1. El querer orientado a fines	383

1.1. Fundamentación del querer en el percibir intencional.....	384
<i>Fundamentación en el percibir afectivo intencional de los valores de lo querido</i>	384
<i>Fundamentación secundaria en el percibir teórico intencional de lo querido</i>	385
<i>Fundamentación general en el percibir intencional</i>	386
<i>El contenido cognoscitivo fundante del fin es un previo contenido de meta</i>	387
1.2. Fundamentación en el deber ideal y en el deber real.....	388
<i>El percibir afectivo intencional de valores funda una conciencia de deber-ser ideal</i>	388
<i>El deber ideal funda un deber real</i>	391
2. El desear (Wünschen) como tender voluntario derivado del querer.....	396
3. Recapitulación: el tender voluntario en general.....	404
<i>Toda volición incluye la conciencia expresa de su fundamentación objetiva</i>	405
<i>Toda volición tiene por correlato una “resistencia”</i>	407
4. El problema de la relación del tender involuntario con la percepción de las metas.....	414
5. Las dos dimensiones del entorno humano.....	423
<i>Las dos clases de “efectividad” de lo valioso</i>	423
<i>Las dos dimensiones del entorno humano: el entorno volitivo y el entorno tendencial involuntario</i>	425
<i>Las dos clases de “cosa de partida”</i>	427
<i>Breve apunte sobre el bien-meta del entorno tendencial involuntario como resistencia del tender involuntario</i>	429
6. La relación entre el tender voluntario y el tender involuntario dentro de la estructura tendencial unitaria de la persona humana.....	430
<i>Todo contenido de fin es previamente contenido de meta</i>	430
<i>La “relevancia moral” de las inclinaciones</i>	438
7. La unidad del obrar humano referido al mundo y los dos niveles de motivación.....	442
8. Caracterización final de la vida práctica humana.....	448
9. Breve consideración de la relación práctica entre persona y mundo en <i>El puesto del hombre en el cosmos</i> (1928).....	451
SECCIÓN C. La crítica de Scheler a Heidegger en <i>El problema emocional de la realidad</i> (1927).....	457
1. La acusación de vitalismo.....	459
1.1. La esencia unitaria humana no es punto de partida, sino punto de llegada.....	459

1.2. El vitalismo de Heidegger a la luz del análisis de la cura y de la angustia.....	466
1.3. La acusación de vitalismo a la luz del análisis de la muerte, de la temporalidad y de la posibilidad de la reducción eidética.....	473
1.4. La acusación de vitalismo a la luz del análisis del “mundo” heideggeriano.....	476
<i>La definición heideggeriana de la mundanidad del mundo</i>	<i>476</i>
<i>El planteamiento de Heidegger solo se hace comprensible a partir de los conceptos de Scheler.....</i>	<i>479</i>
<i>Defensa de algunos puntos clave de la teoría de Scheler frente a la de Heidegger.....</i>	<i>485</i>
<i>El “entorno” a que Heidegger reduce el mundo no es un entorno humano como mundo-entorno, sino un entorno puramente biológico de meros estímulos.....</i>	<i>500</i>
2. La acusación de solipsismo.....	506
<i>El “solipsismo” heideggeriano como cancelación de toda alteridad</i>	<i>507</i>
<i>El antisubjetivismo heideggeriano como solipsismo sin ipseidad</i>	<i>513</i>
<i>El antisubjetivismo heideggeriano es un vitalismo</i>	<i>519</i>
3. La necesidad de una teoría no monista de la unidad de la persona humana y de una ontología del valor	520
Conclusiones.....	523
Conclusions	534
Bibliografía.....	544

RESUMEN: *Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores. Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler*

Max Scheler llevó a cabo en su obra mayor, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916), una decisiva y muy original ampliación de la ontología tradicional a través de su fenomenología del valor y de la correspondiente teoría de la vida afectiva como órgano de aprehensión intencional de valores. Es bien sabido que Scheler acometió, desde este nuevo punto de vista, una fundamentación de la ética basada en la noción fenomenológica de valor, en dirección a una peculiar forma de personalismo ético. Pero no solo las ideas de valor y de persona reciben un tratamiento radicalmente novedoso en la filosofía de Scheler, sino también la idea de “vida” en sentido biológico. Su concepción de lo vital, pensada igualmente desde el valor, es crucial tanto para la elucidación del ser vivo como para la del ser humano, ya que la persona humana posee, como reconoce Scheler, una imprescindible dimensión vital.

El objetivo de este trabajo es contribuir al esclarecimiento de ciertos aspectos de la teoría scheleriana de la vida, incluyendo la dimensión vital del ser humano. En primer lugar, se ofrecen algunos puntos básicos de la doctrina de la esencia del ser vivo según es planteada en *El formalismo* y otros textos del mismo período; veremos que lo que la distingue de las tradicionales teorías mecanicistas e irracionalistas es la introducción de la noción fenomenológica de “valor vital”. En un segundo momento, cobrará protagonismo el problema específico del entorno (*Umwelt*), que, según Scheler, es correlato esencial de toda vida. Para comprender este concepto de entorno se hace imprescindible una previa dilucidación de la poco conocida teoría de las unidades cósmicas de *El formalismo*, donde se distingue entre “cosa teórica” o neutral (*Ding*) y “bien” o “cosa de valor” (*Gut, Wertding*) como formas de unidad cósmica idénticamente originarias. Tras comprobar que las cosas del entorno son bienes tomados como objetos prácticos, es decir, como correlatos de tendencias, se hace un tratamiento minucioso de la teoría de la vida tendencial incluida también en aquella obra, y que ha sido igualmente poco estudiada en la literatura especializada. El tender a metas y fines es concebido, una vez más, desde el valor en sentido fenomenológico: dichas tendencias son, esencialmente, tendencias a valores o bienes. La introducción del nivel tendencial permite entender una noción técnica especialmente relevante en el marco de la descripción del entorno: se trata de la “efectividad” (*Wirksamkeit*) tendencial del valor.

Tras estos análisis, obtenemos la base para una exposición del entorno humano, definido como mundo (*Welt*) objetivo de valores vivido como tendencialmente efectivo, y del entorno biológico del ser vivo no humano, entendido como entramado de puros estímulos, es decir, de unidades tendencialmente efectivas no dadas en su objetividad de valor. Ofrecemos en este punto un estudio de la teoría de *El formalismo* acerca del condicionamiento tendencial del tener sensación (*Empfinden*) y de la percepción teórica, así como de su posterior prolongación en la obra tardía *Conocimiento y trabajo* (1926). Como resultado, comprobamos que dicha teoría parece estar principalmente concebida para explicar la percepción del entorno biológico, incluso si Scheler busca aplicarla también al ser humano. Ella parece conducir a la descripción final de la relación entre el mero ser vivo y su entorno biológico desplegada por Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), donde se insiste en la ausencia del acceso intencional a la objetividad y en el esquema del comportamiento según estímulo y respuesta. Para evitar esta dificultad, propongo interpretar la distinción de *El formalismo* entre “actos” y “funciones” asumiendo que la persona humana realiza siempre actos perceptivos intencionales (tanto afectivos como teóricos), mientras que las percepciones del puro ser vivo son “meras funciones” del tender, condicionadas tendencialmente de raíz y no estrictamente intencionales.

La confirmación de que Scheler concibe el entorno humano como mundo-entorno y no como puro entorno de estímulos se encuentra en la sección sexta de *El formalismo*, donde se presenta a la persona humana como ser dotado de un centro espiritual, con un mundo (*Welt*) como correlato, y no solo de un centro vital abierto a un entorno (*Umwelt*). La unidad del sujeto humano queda garantizada mediante la idea del *ordo amoris*, consistente en el corazón afectivo unitario de la persona como *ens amans* y desde el cual se produce su apertura a la realidad en general. La precedencia del acceso a la objetividad del mundo por delante de toda vivencia de entorno encuentra fundamento en la tesis scheleriana de que la persona se halla apropiada de su dimensión vital desde su centro espiritual.

Esto se conecta a continuación con el modo en que plantea Scheler la relación entre el nivel volitivo y el nivel previo a la volición de la vida tendencial humana. El tender (*Streben*) automático a metas, radicado en el centro tendencial-vital de la persona, se encuentra superado en último término por la elección personal de fines entrañada en el acto de querer (*Wollen*), realizado desde su centro espiritual. Aquí me permito ampliar la doctrina de Scheler para terminar de hacer justicia a la idea del entorno

humano como mundo-entorno: propongo entender el tender involuntario a metas y el querer fines como los dos momentos, pasivo y activo respectivamente, en que se desarrolla una única relación de motivación práctica entre persona y mundo.

Aunque este planteamiento depende de ciertas críticas y matizaciones realizadas sobre la teoría scheleriana de las tendencias, queda demostrada la enorme fecundidad de la propuesta de Scheler para pensar el problema de la vida, así como del querer y del obrar humanos. Este trabajo permite reivindicar que la fortaleza de la filosofía scheleriana, frente a la opción representada en el siglo XX por Heidegger y otras corrientes de pensamiento posteriores, reside en haber tomado por suelo nutricio una ontología ampliada donde se da cabida desde el inicio al ser-valor y, en definitiva, a la cuestión del bien.

ABSTRACT: *Conative life and emotional knowledge of values in Max Scheler*

In his major work, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), Max Scheler broke the boundaries of traditional ontology by introducing a most original phenomenology of value and the corresponding theory of emotional life as an organ for the intentional apprehension of values. It is well known that Scheler accomplished, from this new point of view, a foundation of ethics based on the phenomenological notion of value, resulting in a peculiar form of ethical personalism. Not only are the ideas of value and person radically reinterpreted in Scheler's philosophy; the same happens with the concept of "life" in its biological sense. Scheler's conception of the vital is crucial for the elucidation of living being, but also of human being, since the human person, as Scheler acknowledges, has a vital dimension.

The objective of this dissertation is to make a contribution to the clarification of certain aspects of Scheler's theory of life, including the vital dimension of human being. First of all, some basic points of the doctrine on the essence of living being are considered, as they are presented in *Der Formalismus* and other texts of the same period. This doctrine distances itself from traditional mechanist and irrationalist theories thanks to the introduction of the phenomenological notion of "vital value". Secondly, the specific problem of the environment (*Umwelt*), the essential correlate of living being, is addressed. To comprehend this concept of environment, a previous exposition of *Der Formalismus'* barely known theory of thing-units is necessary. There we find a distinction between "*Ding*" (neutral or theoretical thing) and "*Wertding*" or "*Gut*"

(value-thing or good) as equally original forms of thing-unit. Given that environment-things (*Umweltdinge*) are value-things taken as practical objects, i.e., as correlates of conations, a detailed treatment of *Der Formalismus*' theory of conative life is required too. Striving toward goals and ends is conceived by Scheler as a value-grounded phenomenon: those conations are essentially directed to values or goods. This allows the understanding of a technical notion which, though seldom noticed, is of special relevance in this context: the conative "effectiveness" (*Wirksamkeit*) of value.

After these analyses, we are in a position to offer an explanation of human environment as an objective world (*Welt*) of values lived in its conative effectiveness, and also of the biological environment of non-human living beings as a nexus of pure stimuli, i.e., of "effective units" not given in their value objectivity. We offer here a study of *Der Formalismus*' doctrine of the conative conditioning of "having sensation" (*Empfinden*) and theoretical perception (*Perzeption, Wahrnehmung*), followed by its further development in the later work *Erkenntnis und Arbeit* (1926). As a result, we notice that this theory seems to be conceived only for the biological notion of environment, even if Scheler tries to apply it also for the human being. It appears to point towards the final description of the relationship between living being and biological environment in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), where Scheler emphasizes the absence of intentional access to objectivity and the stimuli-response scheme. In order to avoid this difficulty, I propose to interpret *Der Formalismus*' distinction between "acts" and "functions" assuming that the human person always executes intentional perceptive acts (affective as well as theoretical), whereas the living being's perceptions are "mere functions" of striving, impulsively conditioned from the outset and not strictly intentional.

The confirmation that Scheler conceives the human environment as a world-environment, and not as a simple nexus of stimuli, is found in the sixth section of *Der Formalismus*. There the human person appears as a being composed of two centres: a vital centre related to an environment (*Umwelt*) and a spiritual centre related to a world (*Welt*). The unity of the human subject is guaranteed by the idea of *ordo amoris*, which comprises the single emotional heart of the person as *ens amans* and where the whole reality is disclosed from. The primacy of the access to the world's objectivity before any experience of environment has its ground in Scheler's thesis that the person is always in appropriation of the vital dimension from the spiritual centre.

This last point is connected to the way Scheler formulates the relationship between the volitive and the pre-volitive levels of human conative life. Goal-oriented striving (*Streben*), automatically executed and rooted in the person's vital-conative centre, is ultimately subordinated to the personal choice of ends intrinsic to the act of will (*Wollen*) executed from the spiritual centre. I contribute here to the expansion of Scheler's doctrine so as to completely do justice to the idea of the human environment as world-environment: I propose that the involuntary striving toward goals and the volition of ends be understood as two different moments, passive the former and active the latter, of a single relationship of practical motivation between person and world.

Though this approach depends on certain corrections and critiques of Scheler's theory of conations, the great fertility of his proposal for the problems of life, will and human action is made evident. This dissertation shows that the strength of Scheler's philosophy, if we compare it to the alternative represented in the last century by Heidegger and most of the later trends, lies on its being radicated in a broadened ontology which leaves room from the very beginning for value-being and for the question of the good.

INTRODUCCIÓN¹

La filosofía de Max Scheler es presentada frecuentemente desde el estricto punto de vista de la ética: poniendo el acento en su fenomenología del valor, en su teoría de la vida emocional y en su particular tratamiento del problema de la intersubjetividad. Para ello se toma como referencia un conjunto de trabajos redactados aproximadamente entre 1910 y 1916, en la cima de lo que se suele considerar la segunda etapa de la trayectoria intelectual de Scheler; es decir, la etapa en la que su original asimilación de la fenomenología comenzó a dar auténticos frutos. De entre los escritos de dicho período, es inevitable conceder una especial importancia a *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, cuya primera parte se publicó en 1913, dentro del volumen inaugural del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Edmund Husserl; la segunda parte, así como la primera edición del libro completo, hubieron de esperar hasta 1916². En dicho trabajo se busca aportar unos nuevos fundamentos para la ética que conserven las profundas intuiciones del que Scheler considera el último gran paradigma de la filosofía moral, el kantiano, y al mismo tiempo superen sus deficiencias.

Otras veces, en cambio, se concibe unilateralmente a Scheler como el iniciador de la antropología filosófica y como defensor de una muy particular forma de metafísica que, según parece, ya no descansa en nada que pueda seguir llamándose “fenomenología” en sentido riguroso. En este caso, son consideradas como hitos las obras escritas pocos años antes de la temprana muerte del filósofo en 1928; muy especialmente, el célebre ensayo *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

La dificultad reside en que a menudo se pierde de vista la relación entre el Scheler de *El formalismo* y el Scheler de *El puesto del hombre en el cosmos*, como si verdaderamente se tratara de dos pensadores por completo diferentes³. De un lado queda el Scheler más “ético” y “fenomenólogo”; del otro, el Scheler “metafísico” y fundador de la antropología filosófica. El primero, por cierto, es un autor teísta cercano al

¹ Esta tesis doctoral ha sido realizada en el marco de una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad, concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Wolfhart Henckmann califica de “leyenda” propagada por el propio Scheler la idea de que la segunda parte de *El formalismo* estuviera ya escrita antes de la guerra, pues su correspondencia con Husserl durante esos años parece demostrar lo contrario; cf. Henckmann (2012), p. 273, y Husserl (1994), pp. 211-232.

³ Esta situación ya la denunciaba hace más de cuatro décadas Antonio Pintor Ramos en su interesante estudio *El humanismo de Max Scheler*; véase especialmente Pintor Ramos (1978), p. 69, donde se habla de la “tendencia de hacer del pensamiento de Scheler dos bloques comunicados”.

catolicismo, mientras que el segundo, alejado ya de la Iglesia, aboga por un peculiar “panenteísmo”. Habitualmente se asume de modo tácito o se defiende de manera expresa que existe una ruptura casi total entre uno y otro período de la obra scheleriana.

Esta perspectiva impregna notablemente los testimonios de Dietrich von Hildebrand, quien fuera amigo y, en cierta medida, discípulo de Scheler. La insistencia con que Hildebrand descalifica el trabajo de Scheler posterior a 1923 por su supuesta arbitrariedad, así como por su presunta desvinculación de lo más fructífero de la fase previa, puede que se base principalmente en desavenencias personales relatadas por el propio Hildebrand⁴. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, se trata de un enjuiciamiento exagerado. Y es que la transformación experimentada por el pensamiento de Scheler durante los años veinte, especialmente en el ámbito de la filosofía de la religión⁵, parece no implicar una renuncia a ciertas ideas elementales presentadas en la década anterior.

Según me parece, la postura idónea a este respecto es la adoptada por Heinz Leonardy, quien en su artículo “La dernière philosophie de Max Scheler” distingue tres formas diferentes de afrontar el problema de la continuidad de la filosofía de Scheler⁶. La primera, representada por Nicolai Hartmann, la entiende como una unidad en constante evolución y evita hablar de rupturas. La segunda encuentra en el Scheler anterior a 1922 un filósofo completamente diferente del Scheler posterior, donde solo uno de ellos, habitualmente el primero, merece ser tomado en serio. Es el caso, por supuesto, de Hildebrand, pero también de Karol Wojtyła y, en general, de los autores católicos que ven en el alejamiento final de dicha confesión una irremediable caída en picado. Una tercera y última vía, en la que se ubica el propio Leonardy, reconoce tres períodos diferenciados, pero solo una ruptura en sentido estricto: la acaecida alrededor de 1902-1904, entre el Scheler previo a la recepción de la fenomenología de Husserl y el Scheler del período cuya cima es *El formalismo*. El cambio que da paso a la fase final,

⁴ Cf. Hildebrand (2019).

⁵ Tanto Heinz Leonardy como Wolfhart Henckmann coinciden en que es la idea de Dios la que sufre propiamente un giro en la filosofía de Scheler a partir de los años 1920-1922; cf. Leonardy (1994) y Henckmann (2011). Rodríguez Duplá (2019a), pp. 283-320, hace ver este giro mediante un análisis concreto de la interpretación de la figura de San Francisco de Asís añadida por Scheler a la segunda edición de *Esencia y formas de la simpatía*, del año 1923. En dicha interpretación se atestiguan “los primeros indicios” del cambio que llevó a Scheler del teísmo al “panenteísmo” característico de sus últimos escritos; cf. Rodríguez Duplá (2019a), pp. 311-317. Esta problemática de la filosofía de la religión, que aquí no será tratada y sobre la que existe abundante literatura, seguramente preocupaba tanto a Hildebrand como para extender indebidamente el alcance de la transformación en dicho ámbito a la totalidad del pensamiento tardío de Scheler.

⁶ Cf. Leonardy (1981), pp. 368-375.

posterior a 1922, supone un viraje innegable, pero no una discontinuidad total, ya que dicho viraje sigue basándose en los fundamentos establecidos en la etapa anterior. Leonardy defiende, a mi juicio con toda razón, que dichos fundamentos se encuentran en *El formalismo* y se resumen en dos elementos teóricos de importancia extraordinaria: la descripción de la vida emocional como intencionalidad afectiva abierta a valores objetivos y la primacía del amor sobre toda otra clase de vivencia.

En la medida en que este planteamiento sea acertado, toda aproximación a la obra de Scheler que comience por el final, especialmente por *El puesto del hombre en el cosmos*, está condenada casi de antemano a caer en malas comprensiones. En último término, *El formalismo* debe ser considerado la columna vertebral de la filosofía scheleriana, en la cual han de buscarse las raíces de todos los trabajos posteriores. Raíces que van quedando, eso sí, cada vez más enterradas con el paso de los años, por el sencillo motivo de que Scheler, centrado en los nuevos retoños, las da por supuestas y no considera necesario volver a explicitarlas. En el prólogo a la tercera edición de *El formalismo*, del año 1927, el autor afirma que sigue considerando vigente la práctica totalidad del contenido de dicha obra; hasta el punto de que son las ideas allí recogidas las que le han llevado a modificar algunas de sus opiniones sobre el problema metafísico del ser absoluto (cf. GW 2, 17). La razón, como él mismo señala, es que considera la metafísica (y la antropología metafísica, cabe añadir) dependiente de la ética, pero no a la inversa.

La discusión sobre la continuidad o discontinuidad de su filosofía entronca con un punto no menos comentado: el de su mayor o menor sistematicidad. Sigue siendo célebre el pensamiento de Scheler por su supuesta falta de orden e incluso de profundidad, como si consistiera en un conjunto más bien caótico de ocurrencias agudas pero aisladas entre sí. En España, José Ortega y Gasset contribuyó a difundir la imagen del Scheler poco sistemático, dibujada en las bellas palabras escritas en su recuerdo⁷.

Debe concederse que, por lo general, los textos de Scheler carecen en su superficie de aspecto sistemático, pero también que una inspección minuciosa de los mismos revela un pensamiento vivo y dotado de la unidad orgánica conferida por la atención a los fenómenos mismos. Los puntos de desajuste pueden entenderse, en muchos casos, como necesarios reajustes teóricos obligados por un principio de fidelidad a aquello que se busca traer a intuición. Y esto, que en mayor o menor medida

⁷ Véase Ortega (1928). Pintor Ramos (1994) lamenta que se ofreciera esta visión de Scheler en el mundo hispanohablante.

puede decirse de todos los pensadores vinculados a la fenomenología a comienzos del siglo XX, es interpretado en el caso de Scheler como algo unívocamente negativo, en virtud de un prejuicio un tanto caprichoso. Aunque puedan encontrarse razones para decir que “ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema”⁸, creo más interesante insistir en que sistematizar a Scheler no es otra cosa que sacar a la luz el riguroso orden interno que existe entre sus ideas más distantes, y que no siempre está marcado en la propia letra del texto⁹. Siempre será preferible fracasar en dicho intento, si es que termina probándose en exceso optimista, que desistir de su realización a causa de una idea en muchas ocasiones repetida y rara vez verificada. De lo contrario, la pérdida puede ser mucho mayor que la ganancia.

Sea como sea, existe un prejuicio contra Scheler más grave e influyente que los representados por Hildebrand y por Ortega: se trata del promovido por Martin Heidegger. Sus lecciones y publicaciones están repletas de alusiones más bien burlonas a la filosofía de Scheler y de críticas cuya extrema dureza queda casi siempre falta de verdadera justificación, o cuya justificación resulta más bien insatisfactoria. Mencionemos un único ejemplo: en el curso de invierno de 1929/1930, de manera desconcertante por aparentemente inmotivada, Heidegger se refiere con desprecio a la antropología filosófica de su colega recientemente fallecido calificándola de “periodismo de altos vuelos” (*höhere Journalistik*)¹⁰, tras reducirla a un conjunto de tesis irreconocibles y equipararla sin más ceremonias a la obra de autores de menor talla. La frecuencia con que se repiten estos episodios en los cursos y escritos heideggerianos contrasta con la verdadera excepcionalidad de las ocasiones en que se hace una valoración positiva de algún aspecto del pensamiento de Scheler. Sin embargo, son estos últimos momentos los que más a menudo se resaltan en la literatura especializada; pocas veces se renuncia a citar las elogiosas palabras que Heidegger dedicó al muniqués con ocasión de su muerte en 1928¹¹. Esta parcialidad interpretativa, aunque pueda estar animada por un espíritu conciliador, supone un falseamiento de la realidad digno de ser evitado.

⁸ Ortega (1928), p. 220.

⁹ Este punto es reivindicado por Leonardo Rodríguez Duplá en sus trabajos sobre Scheler; véase el prólogo a su imprescindible colección de ensayos *La primacía del amor*: Rodríguez Duplá (2019a), pp. 11-19. El texto de referencia sobre la cuestión de la sistematicidad sigue siendo, sin duda, el de Henckmann (1994), donde, en respuesta a Ortega y otros, se argumenta que la naturaleza fragmentaria de la obra de Scheler no es prueba de una falta de sistema, y se expone con detalle la noción que el muniqués tenía de lo “sistemático” en filosofía, incluyendo su aversión fenomenológica a todo “sistema cerrado”.

¹⁰ Heidegger (1983), p. 115.

¹¹ Heidegger (1978), pp. 62-64.

Según cuenta Maria Scheler en un “Informe sobre el trabajo en el legado póstumo de Max Scheler” publicado en 1948, unas semanas después de la fundación en Tubinga de la primera (y poco longeva) Max-Scheler-Gesellschaft, Heidegger formó parte activa del grupo que se encargó, hasta 1933, de preparar los manuscritos del muniqués para su publicación¹². Esto es cierto; pero no nos está permitido olvidar bajo ningún concepto, ni relegar al campo de las simples anécdotas biográficas, que Heidegger se adhirió a partir de ese año, de manera voluntaria y no menos activa, al movimiento ideológico que condenó oficialmente durante años el estudio y la difusión de la obra de Scheler, de origen judío¹³. Me permito citar unas palabras del informe de Maria Scheler sobre los efectos de dicha prohibición:

La persona y la obra de Max Scheler han estado expuestas durante la dictadura nacionalsocialista a toda clase de denigraciones y hostilidades. Por lo demás, bastó la legislación entonces vigente para la supresión de la obra, que después de 1933 no podía publicarse, así como para el cese de todo trabajo escrito sobre la misma. Puesto que en amplios círculos se acogió la influencia de Max Scheler y de su obra, si bien obviándola en silencio —algo que es señalado y levanta quejas desde muchos lugares—, no es de extrañar que el nombre y la obra de Max Scheler hayan retrocedido considerablemente de la conciencia de los jóvenes de hoy. Que su espíritu ha seguido influyendo tácitamente y ha dado sostén personal a muchos en los últimos años es algo que la autora de este informe sabe gracias a numerosas cartas, y que le ha sido de apoyo moral.¹⁴

En todo caso, no fue la prohibición nacionalsocialista, sino la ulterior recepción masiva de la filosofía de Heidegger y la asimilación, habitualmente poco crítica, de sus interpretaciones de otros autores, lo que terminó por ocluir el acceso libre de desconfianza a la prometedora filosofía de Scheler¹⁵ (y otras muchas). Aún hoy ejercen

¹² Cf. Scheler (1948), pp. 600-601.

¹³ Como señala Henckmann (2018), p. *272, a Scheler le tocó recibir, ya fallecido, el trato correspondiente a un “*Mischling* de primer grado”.

¹⁴ Scheler (1948), pp. 601-602. La traducción del fragmento es mía.

¹⁵ Esta situación ha sido denunciada, con toda justicia, por Pilar Fernández Beites; véase especialmente Fernández Beites (2010a). Pintor Ramos (1994) lo indicó solo de pasada, limitándose a la recepción de Scheler en España (p. 320). Por su parte, De Monticelli (2013) señala lo siguiente en su presentación a la última edición italiana de *El formalismo*: “En efecto, *El formalismo* es la única de entre las mayores obras maestras filosóficas del siglo XX que no ha tenido una resonancia al menos equivalente a la de las *Ideas* de Edmund Husserl, o de muchos fenomenólogos menores. Por no hablar de la de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger; éxito, este último, en verdad infeliz para la fenomenología (...)” (p. X). De Monticelli hace a continuación una valoración muy negativa del pensamiento de Heidegger, pero esas últimas palabras sobre el “infeliz éxito” de *Ser y tiempo* son ciertas *con independencia* de la opinión positiva o negativa

su influencia aquellas referencias despectivas, que han conducido a la opinión mayoritaria de que el pensamiento de Scheler quedó superado de un plumazo con la entrada en escena de Heidegger. El presente trabajo permitirá argumentar muy sólidamente en contra de dicha perspectiva.

No obstante, por importante que sea el desmentido de los citados prejuicios, el punto de partida de la presente investigación fue otro muy distinto. El objetivo fue desde el principio ganar algo de claridad sobre un particular ámbito de problemas que, aun siendo muy propio de Scheler, no ha solido llamar la atención de los principales estudiosos de su obra: el del fenómeno de la vida en sentido biológico. Sin embargo, la apertura de aquel campo obligaba a profundizar en cuestiones adicionales cada vez más cercanas al núcleo mismo de la filosofía scheleriana. El propio índice del trabajo es fiel reflejo de este despliegue temático.

La Primera parte se abre (Sección A) con una presentación de ciertas ideas básicas de *El formalismo*, como son la noción fenomenológica de valor, la idea de una intencionalidad afectiva y la distinción entre actos y funciones. Como se indicó más arriba, estos elementos teóricos deben acompañarnos por necesidad a lo largo del curso completo de la investigación.

A continuación (Sección B), se da paso al esclarecimiento del sentido de lo que Scheler denomina “valor vital” y de su correspondiente dimensión afectiva intencional: el estrato vital, en sentido biológico, de la vida emocional. Lejos de partir, como es habitual, de las consideraciones sobre el ser vivo en *El puesto del hombre en el cosmos*, tomo como referencia *El formalismo* y una serie de trabajos pertenecientes aproximadamente a la misma época, ya sean unos años anteriores, como la *Lección de biología* de 1908/1909, o ligeramente posteriores, como el manuscrito *Los valores vitales*, datado en torno a 1915-1916. Es en estos textos donde se despliega más a fondo la cuestión general de la esencia del ser vivo. Uno de sus principales aspectos resulta tan extraordinariamente complejo que exige ser tratado por separado, quedándole así reservada toda la Segunda parte: se trata del problema de la relación entre ser vivo y entorno.

La Sección A de la Segunda parte es un estudio de la idea scheleriana del “medio” práctico del ser humano, es decir, del entorno específicamente humano, tal

que se tenga de dicha obra: es un hecho absolutamente irrefutable que la aportación heideggeriana a la filosofía se impuso a costa del premeditado ninguneo de sus posibles alternativas. A mi juicio, la recepción actual de Heidegger debe reconocer este hecho y procurar enmendarlo.

como es presentada en *El formalismo*. La doctrina de la primacía del valor sobre lo neutral ocupa aquí un lugar importante, pero más aún la prácticamente desconocida teoría de las distintas formas de unidad cósmica, que parece haber sido asumida por Scheler hasta el final de su vida. Puesto que la “cosa del entorno” resulta ser correlato de tendencias, se hace ineludible una exposición detallada de la descripción de la vida tendencial, sin entrar todavía en el problema específico de la volición. Esta decisiva teoría de las tendencias de *El formalismo* es también frecuentemente olvidada, a menudo en favor de textos tardíos que, sin explicarla, seguramente la dan por supuesta. En particular, la noción técnica de “efectividad” (*Wirksamkeit*) del valor, en lo que ella tiene de efectividad específicamente tendencial, necesita ser recuperada.

Sin ir más lejos, es la primacía de la vivencia de la efectividad del valor lo que da razón de la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción (de la percepción teórica, en concreto) que Scheler despliega igualmente en *El formalismo* y que nosotros exponemos en la Sección B de la Segunda parte. Pero, según se hace especialmente patente en el apartado sobre el condicionamiento del “tener sensación” (*Empfinden*), esta doctrina podría estar específicamente concebida para el caso del entorno biológico del ser vivo no humano, cuya descripción es abordada sin una problematización suficiente de su distinción del entorno humano.

Como intento de solución, recurrimos en la Sección C de la Segunda parte a *El puesto del hombre en el cosmos*, donde sí se hace temática la contraposición entre ser humano y mero ser vivo. El resultado es que, en efecto, debe buscarse en la aplicación rigurosa de la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción uno de los principales fundamentos del esquema allí propuesto para explicar la relación entre el ser vivo no humano y su entorno puramente biológico.

La teoría del condicionamiento tendencial es retomada por Scheler en otra de sus más importantes obras tardías, *Conocimiento y trabajo* (1926), si bien reformulada en términos de un condicionamiento “impulsivo-motor” que expresamente se equipara con un condicionamiento “vital”. En la Sección D, la última de nuestra Segunda parte, se acomete una exposición detenida de algunos rasgos de dicho planteamiento, mostrando de qué manera constituyen una prolongación del punto de vista ya defendido en *El formalismo* y en qué grado suponen la introducción de preocupaciones más propias del Scheler tardío, como es la cuestión metafísica del ser-real de lo percibido. Esto intenta compensar en cierta medida el hecho de que *Conocimiento y trabajo* siga siendo uno de los libros menos estudiados de Scheler, pero no se pretende agotar aquí todo lo que un

análisis específico de dicha obra, o siquiera de su capítulo sobre la percepción y la sensación, debiera tener en cuenta. En la presente ocasión basta con comprobar que también la nueva versión que Scheler ofrece de este asunto parece demandar un tratamiento separado de la percepción humana frente a la del mero ser vivo, sin el cual no termina de captarse con nitidez la diferencia crucial entre el entorno práctico humano y el entorno biológico en general.

Dicha diferencia se deja plantear con claridad si se recurre a ciertos pasajes clave de *El formalismo*; en especial, de su sexta sección, relativa al problema de la persona. A este texto, así como al manuscrito *Ordo amoris* (1914-1916), dedicamos la Sección A de la Tercera parte. En tanto que persona, al ser humano le corresponde el correlato inmediato de una estructura objetiva de mundo, pero a su dimensión vital le corresponde todavía una estructura subjetiva de entorno. La peculiaridad del entorno humano reside en que la persona se halla apropiada de su centro vital desde su centro espiritual, de manera que el entorno mismo como correlato está subordinado y relativizado con respecto a la objetividad del mundo.

El tratamiento de esta difícil cuestión permanece incompleto si no se tematiza adecuadamente el dominio de tendencias voluntarias que corresponde a la persona humana en cuanto tal, así como la relación que ellas guardan con el tender involuntario humano. De modo que en la Sección B de la Tercera parte se atiende a la descripción realizada por Scheler en *El formalismo* del estrato tendencial volitivo y de su conexión con el estrato involuntario. Este último punto es de especial relevancia para defender la unidad del entorno práctico humano, por más que conste, según propongo, de dos niveles diferentes: un nivel de motivación activa y otro de motivación pasiva.

Solo sobre la base de lo expuesto en todas las secciones anteriores cabe afrontar, en la Sección C de la Tercera parte, un estudio verdaderamente serio y detenido de algunas de las principales respuestas críticas que Scheler dirigió a Heidegger en *El problema emocional de la realidad* (1927), pudiendo incluso ser completadas y ampliadas. Aquí queda demostrado que los enjuiciamientos negativos lanzados en *Ser y tiempo* contra la filosofía del muniqués son profundamente engañosos, al basarse en una sistemática deformación de su propuesta que la equipara a teorías rebatidas por Scheler mucho antes que por Heidegger. Procuro mostrar también que dichas teorías solo son superables desde el punto de vista de Scheler y que, contra el prejuicio comúnmente asumido, es este último quien refuta por anticipado ciertos aspectos centrales de la

filosofía heideggeriana. Debo insistir en que esta última sección no se deja comprender hasta el final sin la lectura de todas las que la preceden.

Respecto a las ediciones utilizadas en este trabajo, pertenecen en todos los casos a la colección de las obras completas (*Gesammelte Werke*) del autor, a lo cual se añaden las dos ediciones críticas de publicación reciente que se mencionan más abajo. Las referencias se aportan siempre con la abreviatura “GW” seguida del número de volumen y del número de página. He tomado en consideración las traducciones existentes a nuestro idioma, pero, salvo donde se indica lo contrario, ofrezco mi propia versión en español de los fragmentos citados, incluyendo los pertenecientes a tres de las obras que han tenido un mayor peso en la investigación: *El formalismo*, *Conocimiento y trabajo* y *El puesto del hombre en el cosmos*.

La traducción que tenemos disponible de *El formalismo*, bajo el título de *Ética*, es correcta en términos generales, pero fallida por lo que respecta a la señalización de ciertas nociones técnicas que adquieren una enorme importancia en las descripciones de Scheler: la “efectividad” del valor, las “metas” tendenciales, las “cosas de partida” (*Sachen*)... son vertidas al español mediante palabras ambiguas que no apresan su sentido específico. Mucho más grave es el caso de *Conocimiento y trabajo*, cuya envejecida edición argentina resulta sencillamente inservible para un trabajo serio de investigación.

La situación de *El puesto del hombre en el cosmos* resulta un tanto especial. De dicho escrito poseemos hasta tres traducciones diferentes, lo cual da testimonio de su popularidad. La primera de ellas, realizada ya en 1929, se la debemos a José Gaos, cuyas decisiones interpretativas son en muchos casos problemáticas. También desconcierta al lector actual, que toma por referencia la edición de las obras completas, la omisión de frases e incluso párrafos enteros; lo cual, como veremos más adelante, no debe achacarse al traductor. La segunda edición en español, del año 2000 y preparada por Vicente Gómez partiendo del texto publicado en GW 9, contiene fallos de todo tipo, algunos de ellos ciertamente graves. La tercera y por ahora última edición, aparecida en 2017 a cargo de Miguel Oliva, corrige muchos de los principales defectos de las dos ediciones anteriores, pero plantea sus propios inconvenientes; especialmente en lo que concierne al respeto de la terminología técnica del autor.

Y es que, aunque muy diferentes entre sí, ninguna de las traducciones españolas de estas tres obras hace por completo justicia, según me parece, al elevado nivel técnico de los escritos de Scheler. Naturalmente, el prejuicio de la falta de sistema ha ejercido

en muchos casos su influencia. Que Scheler haga un uso atípico y en permanente transformación de ciertos conceptos no significa necesariamente que carezcan de un sentido riguroso y preciso. Es cierto que, a menudo, Scheler utiliza de manera indistinta varias palabras para referirse a una misma cosa; también lo es que frecuentemente un concepto clave queda relegado a un único escrito y apenas vuelve a aparecer en el resto de su obra, o solo de modo discreto. Pero se sigue tratando, con todo, de nociones estrictamente técnicas, con un sentido muy específico que debe ser comprendido filosóficamente en su peculiaridad. Ello supone, en ocasiones, verter el vocablo en toda su literalidad; otras veces obliga, por el contrario, a ingeniar un término explicativo que se anticipe a las malas interpretaciones más comunes. Esto es, pues, lo que persiguen las traducciones alternativas ofrecidas en el marco exclusivo de este trabajo, que de ninguna manera pretenden competir en elegancia expresiva con las ya existentes.

Por lo demás, en las citas de otros textos, como *Ordo amoris* y *El problema emocional de la realidad*, me atengo a las excelentes traducciones de Xavier Zubiri (revisada por Juan Miguel Palacios) y de Sergio Sánchez-Migallón, respectivamente, si bien me tomo la libertad de introducir cambios allí donde lo considero necesario. De la *Lección de biología* y del manuscrito sobre *Los valores vitales* nos falta todavía una edición española, de modo que ofrezco de ellos una primera traducción parcial. Todas las precisiones adicionales a este respecto son indicadas a pie de página en el lugar oportuno. Para las partes de este trabajo traducidas al inglés, he tomado en consideración la terminología establecida en la edición inglesa de *El formalismo* realizada por Manfred S. Frings y Roger L. Funk, aunque me desvíó de ella en ciertos casos.

Finalmente, he tenido en cuenta las excelentes ediciones críticas de dos obras de Scheler aparecidas recientemente en la editorial Felix Meiner. Debo subrayar la importancia que esto tiene, pues hoy sabemos que la colección de GW está muy lejos de ofrecer una edición definitiva y fiable para la investigación especializada. Wolfhart Henckmann, quien lleva años documentando las insuficiencias y los incontables errores de estas publicaciones sobre la base de los manuscritos y de las ediciones originales¹⁶, nos ha brindado hace poco una edición de *El puesto del hombre en el cosmos* que seguramente sí quepa considerar ya definitiva. Además de la monumental introducción de trescientas páginas, incluye un valiosísimo aparato crítico donde se indican todos los

¹⁶ Véase especialmente Henckmann (2012) y (2017).

añadidos realizados sobre el texto original en las ediciones posteriores a cargo de Maria Scheler. Descubrimos que a los simples retoques estilísticos se une una gran cantidad de insertos tomados de manuscritos póstumos, sin dar cuenta y razón de ellos al lector ni tampoco del criterio seguido para su ejecución; algo que Manfred S. Frings, editor de las GW tras el fallecimiento de Maria Scheler, no enmendó de ninguna manera¹⁷. Aunque me permito citar a partir de esta nueva edición (mediante la abreviatura “SMK” seguida del número de página), doy también la referencia según GW 9. Aprovecho para agradecer al Profesor Henckmann las valiosas informaciones que muy amablemente me aportó a través de nuestra correspondencia electrónica.

También de *El formalismo* disponemos, desde 2014, de una edición crítica que reproduce el texto de la tercera edición de 1927, la última revisada por el propio Scheler, y que señala en las notas todas las diferencias con respecto a las ediciones anteriores y posteriores. En la mayoría de los casos se trata, nuevamente, de modificaciones introducidas por Maria Scheler en la cuarta edición de 1954, la primera realizada en el marco de las obras completas. En este caso me limito a citar según la séptima edición de GW 2 (2000), ya que los cambios son menos frecuentes y decisivos que en el caso de *El puesto del hombre en el cosmos*; pero los tengo en cuenta para mi traducción siempre que los hay.

Dicha edición definitiva de *El formalismo* fue cuidadosamente preparada por el Profesor Christian Bermes, de la Universität Koblenz-Landau, con asistencia de Annika Hand. Quisiera manifestar a ambos mi agradecimiento por la cálida acogida y la generosa ayuda que de ellos recibí durante mis dos estancias doctorales en Landau in der Pfalz, en los meses de otoño de 2017 y de 2018.

¹⁷ Naturalmente, son estos añadidos los que parecen echarse en falta en la traducción al español de José Gaos, quien se basó en el texto tal como fue originalmente publicado en 1928.

PARTE 1. VIDA Y VALOR VITAL

SECCIÓN A. LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE VALOR Y LA INTENCIONALIDAD AFECTIVA

1. El ser-valor y el percibir afectivo de valores

El ser-valor y la ampliación de la ontología

Antes que una ética o una fenomenología de los sentimientos, lo que Scheler presentó en su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/1916), fue una *ontología del valor*. Una ontología fenomenológica, ya que procura dejar de lado las teorías preconcebidas y describir el valor tal como él mismo se muestra. Y, además, una ontología ampliada con respecto a la tradicional, al introducir con firmeza la idea de que el “ser” en general no puede reducirse al ser neutral, aun en el caso de que este se diga en una pluralidad de sentidos.

Scheler se opone a una tradición filosófica en que predomina la idea de que el ser es en sí mismo “neutral” y la bondad consiste en alguna clase de perfección del ser, pero también a la interpretación nietzscheana del valor que lo reduce a un agregado proyectado desde el sujeto sobre una realidad en sí misma indiferente al valor. Ya sea en su versión objetivista o en su versión subjetivista, se trata en último término de una única doctrina que reduce el ser en general al ser neutral, desprovisto de valor. Lo que propone reconocer Scheler es que, en realidad, hay dos modos de ser igual de originarios e irreductibles el uno al otro: el ser-neutral y el ser-valor. Lo que hace de algo un bien no es ninguna clase de plenitud del ser neutral ni ninguna combinación de rasgos neutrales, ni tampoco nada añadido desde el sujeto, sino su objetivo ser-valioso. El valor no es un epifenómeno del ser neutral ni una concesión del sujeto al ser, sino que posee su propio “en sí”, su propia entidad objetiva: está enraizado en el “ser en general” en no menor medida que rasgos neutrales como el color, la forma, la textura, etc.

Esta descripción parece reflejar más fielmente la experiencia inmediata de lo valioso. Aunque el valor es siempre, como cualidad concreta, valor de un “algo” neutral, no puede reducirse a ninguno de los rasgos neutrales de dicho “algo”. La belleza lo es del paisaje, pero no consiste en los colores del paisaje, en la distribución de sus formas... por mucho que esté dada junto con ellos y en alguna relación estrecha con ellos. Por más que se haga un análisis de dichos rasgos neutrales, no se obtendrá como conclusión

la belleza del paisaje, sino que ella debe ser dada de manera adicional a su ser neutral. Y dicho dato adicional no puede consistir en algo añadido desde el lado del sujeto, pues ello contravendría el sentido mismo de la donación: lo dado como bello es el paisaje; la belleza pertenece al paisaje mismo, y es algo que el sujeto se limita a descubrir y reconocer. Según dice Scheler, afirmaciones como “la pintura es bella” o “el paisaje es encantador” “mientan y significan algo, y algo que reside *en* la pintura o *en* el paisaje” (GW 2, 182). La posibilidad misma de discutir acerca de cuestiones de valor artístico, de belleza, de justicia, de santidad... presupone esta pertenencia del valor al ser mismo. Si el valor fuera realmente un agregado subjetivo, carecería por completo de sentido intentar discutir acerca de, por ejemplo, el valor artístico de una novela, ya que no habría nada *objetivo* sobre lo cual distintos sujetos pudieran estar de acuerdo o en desacuerdo. En relación con esto, Scheler critica también la idea neokantiana de que “los valores no sean, sino que solo ‘valgan’ (*gälten*)” (GW 2, 195). Al contrario: los valores *son*. Y el sujeto los descubre en su peculiar ser, que es el ser-valor irreducible a todo ser-neutral, y solo en tal medida se le muestra la realidad misma como objetivamente “valiosa”.

Dicho de manera sencilla, el valor es *algo* que percibo *sin más* (sin dar un rodeo por mis condiciones subjetivas) *en las cosas mismas*. Las cualidades de valor no son cualidades subjetivas, propiciadas por la intervención del sujeto sobre la realidad, sino cualidades *objetivas* dadas *inmediatamente* a un sujeto y no reducibles a ningún factor del ser neutral.

Aunque Scheler tiende a hablar de los valores como esencias, cayendo incluso en el error de argumentar su irreductibilidad limitándose a mostrar que existe la esencia del valor de la “belleza”, de la “justicia”, etc.¹⁸, en la Segunda parte veremos que su auténtico planteamiento, allí donde es expuesto con más rigor, reconoce la objetividad de las cualidades concretas de valor, sean o no elevadas a continuación al nivel de las esencias.

Es esta ampliación del reino del ser, que da cabida desde el comienzo al ser del valor junto al ser desprovisto de valor, la que condiciona de manera crucial la fundamentación scheleriana de la ética, y la que se halla presente implícita o explícitamente en todas sus obras a partir de la época de *El formalismo*. Muy particularmente, se encuentra vinculada a la novedosa teoría fenomenológica de la vida

¹⁸ Cf. Fernández Beites (en prensa).

afectiva (y también de la vida tendencial) presentada por Scheler en dicho libro. Veamos ahora, concretamente, de qué modo queda planteada la conexión del ser-valor con la afectividad.

La intencionalidad propia del sentimiento

Desde un punto de vista fenomenológico, el reconocimiento del ser-valor conduce necesariamente a la consideración del mismo como *objeto intencional*. El valor no es nada del sujeto: ni una vivencia suya ni un contenido ingrediente de vivencia. Se trata, por el contrario, de algo que el sujeto percibe, conoce o experimenta de algún modo, es decir, de un objeto al que las vivencias del sujeto refieren.

Dada la estrecha correlación entre los diferentes tipos de vivencia y sus objetos particulares, Scheler cree que a los valores, como objetos intencionales, corresponden vivencias esencialmente distintas de aquellas que acceden al ser neutral. Ante la irreductibilidad del ser-valor al ser-neutral, se hace obligatorio reconocer también la irreductibilidad de las vivencias que tienen por objeto el valor a las que tienen por objeto el ser neutral. Estas últimas coinciden con lo que tradicionalmente se ha llamado “intelecto”, aunque en lo sucesivo me referiré también a ellas como vivencias “teóricas”. Las que tienen por correlato el valor, en cambio, son las propias de la *afectividad*, del *sentimiento*.

Por tanto, Scheler opone a la dimensión intelectual o teórica de la vida humana su dimensión afectiva o emocional, pero admitiendo la naturaleza intencional de ambas esferas. A lo teórico se contrapone el “sentir” (*Fühlen*), que es, ante todo, un “sentir de valores” (*Fühlen von Werten*) (GW 2, 262): “Aquí reside un originario referirse y dirigirse del sentir a algo objetivo (*auf ein Gegenständliches*), a valores. (...) De modo que este sentir guarda exactamente la misma relación con su correlato de valor que la ‘representación’ con su ‘objeto’; es decir, la relación intencional” (GW 2, 263). No es que haya por un lado el sentimiento y por otro lado un objeto (teórico), de modo que, a continuación, uno y otro queden asociados de alguna manera, sino que el sentimiento *consiste* en un inmediato captar objetos, en apuntar a ellos como sus objetos intencionales propios, distintos de los teóricos: “Aquí el sentir no se *vincula externamente* con un objeto, ya sea de manera inmediata o por medio de una representación (...), sino que el sentir se dirige *originariamente* a una clase *propia* de objetos, los ‘valores’” (GW 2, 263).

Para evitar toda posible ambigüedad y recalcar el carácter estrictamente intencional, perceptivo, del sentimiento, traduciré “*Fühlen*” sistemáticamente por “percibir afectivo”¹⁹, análogo pero irreducible al “percibir teórico”. El propio Scheler se refiere en algunas ocasiones a esta aprehensión intencional de valores con el término “*Wertnehmen*” (que es el empleado por Edmund Husserl), para acentuar la analogía con el percibir teórico o “*Wahrnehmen*”. Mientras que el segundo es un percibir de los rasgos neutrales o teóricos de la realidad objetiva, el primero es un percibir de valores: “percibimos afectivamente *algo* de manera inmediata, una determinada cualidad de valor” (GW 2, 264).

Los valores son, por tanto, “auténticos objetos (*echte Gegenstände*)” (GW 2 41), pero objetos de un percibir afectivo: “fenómenos que se perciben afectivamente con claridad (*klare fühlbare Phänomene*)” (GW 2, 39). En contraposición al percibir teórico, “en el curso del percibir afectivo intencional ‘se abre’ ante nosotros, más bien, el mundo mismo de objetos, solo que desde el lado de su valor (*von ihrer Wertseite her*)” (GW 2, 265); el percibir afectivo es “de por sí” (*von Hause aus*), sin la mediación de ninguna “representación” teórica, un “acto objetivante” (*objektivierender Akt*), en el cual se revela “el mundo y el contenido de valor del mundo” (GW 2, 265). Por mucho que ambos modos de percepción, la afectiva y la teórica, se desarrollen colaborando estrechamente (como mostraremos en la Segunda parte), no resulta admisible fundirlos en uno solo. Los actos afectivos en general nos brindan, de nuevo frente a los teóricos, “el *único* acceso posible al mundo de los valores” (GW 2, 87; cursiva mía).

Scheler se opone en este punto a las dos grandes tendencias filosóficas desde las cuales se ha abordado este problema. La primera de ellas, cuyo inicio ubica Scheler “a principios del siglo XIX (desde Tetens y Kant)” (GW 2, 269), reconoce la irreductibilidad de lo emocional a lo intelectual (y también a la “facultad de desear”, en el caso kantiano), pero niega a los sentimientos el acceso cognoscitivo a la realidad objetiva. La segunda, predominante en los siglos anteriores, otorga a la afectividad dicho carácter cognoscitivo, o intencional si empleamos los términos de la fenomenología, pero reduce el percibir afectivo a un percibir teórico de segunda categoría, a un “concebir y pensar ‘oscuros’, ‘confusos’” (GW 2, 268): el sentimiento se distingue de los actos intelectuales tan solo porque aporta un conocimiento más oscuro

¹⁹ En consonancia con la propuesta de Fernández Beites (2012a). Ya Pintor Ramos (1978) abogaba por la expresión “percepción afectiva”; cf. p. 58. En la edición española de *El formalismo* se opta por la variante “percibir sentimental”.

y confuso de lo mismo que el intelecto conoce con claridad y distinción. No accede, por tanto, a un orden propio del ser, sino que el valor, o lo “bueno” y lo “malo”, quedan “reducidos a *grados de la perfección del ser* (*Grade der Seins-Vollkommenheit*)” (GW 2, 268), esto es, del ser *teórico o neutral*.

La propuesta de Scheler consiste en tomar el acierto parcial de cada uno de estos puntos de vista para construir una nueva teoría de las emociones, digna de los avances realizados por la fenomenología y menos condicionada por los prejuicios intelectualistas clásicos. Es necesario reivindicar la vida afectiva humana como vía de acceso intencional a esas peculiares cualidades objetivas que son los valores. Con esto se rechaza la idea de que la vida afectiva entera deba reducirse a “sentimientos” (*Gefühle*) entendidos exclusivamente como “estados de sentimiento” (*Gefühlszustände*) intencionalmente ciegos: “Nosotros distinguimos ante todo el intencional ‘*percibir afectivo de algo*’ (*«Fühlen von etwas»*) de todos los meros estados sentimentales (*Gefühlszuständen*)” (GW 2, 261). Aunque existen tales estados de sentimiento, ellos ocupan un puesto secundario en la vida emocional; el puesto primario corresponde a aquel “percibir afectivo de valores” estrictamente intencional²⁰. Y se deja de lado también la visión que reduce el sentimiento a una especie de intelecto de segunda categoría, puesto que, como ya se sugirió más arriba, los valores que constituyen el objeto intencional propio del percibir afectivo son inaccesibles para las vivencias teóricas que captan lo neutral de la realidad: “Un espíritu limitado a la percepción

²⁰ Si traducimos esto a los términos que a menudo se utilizan en la literatura filosófica reciente, la propuesta de Scheler no equivaldría a un “emotivismo” (pues el percibir afectivo no es un simple estado sentimental) ni a un “no-cognitivism” (ya que tiene carácter de “función cognitiva”, aunque se distinga de las funciones intelectuales). Así lo explica Bermes (2014), pp. XXIII-XXIV, oponiéndose de manera directa a la interpretación heideggeriana de esta cuestión. En Bermes (2002a) se ofrecen argumentos detallados contra el injustificado rechazo heideggeriano del concepto genérico de valor (es decir, sin la debida distinción entre el concepto neokantiano y el concepto fenomenológico) y también contra la idea de Helmut Kuhn de que se trata aquí de un fantasmagórico “cielo de valores” (*Wertehimmel*) desconectado de la realidad. Más bien, se trata de “valores objetivos que se hallan en correlación con un sujeto valorador” (p.151); los cuales deben, además, ser distinguidos de los bienes y del simple “precio” o valor de uso de los bienes, contra cierta caracterización de Heidegger, tan burlona como desafortunada, que sugiere que los valores son como “mesas y sillas” disponibles para ser manejados a nuestro antojo (pp. 152-155). Tras mostrar que Theodor W. Adorno también criticó de esta manera la noción de valor, Bermes remata con gran acierto: “Pero si se mira más de cerca, sobreviene la impresión de que Heidegger y Adorno no solo luchan con herramientas prestadas, sino también contra molinos imaginarios. La crítica que ellos plantean a la filosofía del valor es una crítica que la propia filosofía del valor ha planteado” (p. 155). Sobre el carácter “cognitivo” del percibir afectivo en Scheler, véanse también las detenidas explicaciones de Vendrell Ferran (2008), pp. 197 y ss.

teórica (*Wahrnehmung*)²¹ y al pensar sería también absolutamente *ciego al valor* (*wertblind*)” (GW 2, 87).

La afectividad, pues, lejos de aportar un caos necesitado del orden otorgado por la razón teórica o de ofrecer un conocimiento vago y oscuro de lo mismo que se presenta con claridad y distinción al intelecto, constituye más bien el órgano de aprehensión de “un reino propio de *objetos* que poseen sus *peculiares* relaciones y conexiones”, el de las “cualidades de valor” (*Wertqualitäten*) (GW 2, 37). Pero, además, resulta que dichas cualidades se muestran inmediatamente en relaciones propias de orden y jerarquía, al margen de todo razonamiento intelectual, lo cual implica que existe una razón afectiva tan originaria como la razón teórica e independiente de esta última; no referida a objetos teóricos, sino a valores²².

Antes de pasar a la cuestión de las relaciones jerárquicas entre valores, detengámonos un momento todavía en la idea de una razón afectiva. Si se piensa bien, esta ampliación de la razón es perfectamente coherente con la ampliación de la ontología más allá de los límites del puro ser neutral. Scheler discute aquí en particular con la ética kantiana y con la tradición filosófica de la cual Kant es heredero, según la cual lo “racional” y “apriórico” se identifica sin más con lo intelectual, mientras que lo emocional, reducido a meros estados, se coloca en el lado de lo “irracional” y de lo válido solo *a posteriori*. Scheler responde a esto que la vertiente intelectual de la vida humana no posee el privilegio exclusivo de acceder inmediatamente a objetos propios, sino que “también lo emocional del espíritu, el percibir afectivo, el preferir, el amar, el odiar y el querer poseen un contenido *apriórico originario*, el cual *no* toman prestado (*erborgt*) del ‘pensar’ y que la ética tiene que desvelar con total independencia de la lógica” (GW 2, 82).

Lejos de ser una rareza kantiana, Scheler interpreta que “ya desde la acuñación de esta terminología por los griegos, la palabra ‘razón’ o ‘*ratio*’ designa tan solo —en especial cuando se la contrapone a la denominada ‘sensibilidad’— el lado lógico del espíritu, no su lado *alógico-apriórico*” (GW 2, 82)²³. Cuando aquí se dice “alógico”, se está pensando, naturalmente, en lo que no cabe ser estudiado desde la lógica *teórica* y, sin embargo, no carece de sus propias reglas *a priori*: “Los axiomas del valor son plenamente independientes de los axiomas lógicos y no representan en ningún modo

²¹ En la Segunda parte se justificará la necesidad de traducir “*Wahrnehmung*” por “percepción *teórica*”, al menos en ciertos casos, a fin de distinguirla de esa percepción del valor que Scheler denomina “*Fühlen*”.

²² Sobre la noción de “razón afectiva”, véase Fernández Beites (2012a).

²³ Véase también GW 2, 259 y ss.

meras ‘aplicaciones’ de aquellos a los valores. Una doctrina pura del valor (*reine Wertlehre*) complementa a la lógica pura” (GW 2, 83). Una vez se derriba el prejuicio que opone a la “razón” la mera “sensibilidad” y se reconoce que los sentimientos no se confunden con la razón teórica ni se reducen a estados sensibles, sino que poseen su propia lucidez intencional, cabe defender que “la fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional deben verse como un ámbito objetivo y de investigación completamente autónomo, independiente de la lógica” (GW 2, 83), sin que ello implique apoyar un “‘empirismo’ en el sentido de intentar ganar los valores morales a partir de la observación y la inducción” (GW 2, 84). Es decir, que en ética (y en axiología en general) no debe plantearse la disyunción entre una “ética absoluta y apriorica y, por tanto, racional” y una “ética emocional, relativa y empírica”, sino que ha de reconocerse la posibilidad de una “ética absoluta, apriorica y emocional” (GW 2, 260).

La propuesta de Scheler consiste, más propiamente, en extender la idea de lo “lógico” y “racional” al ámbito de lo emocional ²⁴ (y de lo volitivo, dada la fundamentación inmediata del querer en el percibir afectivo, que investigaremos en la Tercera parte). Como es sabido, Scheler recurre para ilustrar esta ampliación de la razón a la sentencia pascaliana según la cual “el corazón tiene sus razones” (*“le cœur a ses raisons”*) (GW 2, 260). Scheler señala que tanto la palabra “sus” como la palabra “razones” deben ser consideradas en la interpretación de la sentencia: “El acento de su enunciado reside en ‘ses *raisons*’ y en ‘ses *raisons*’” (GW 2, 260-261). Las “razones” del corazón son genuinas razones, “*verdaderamente equivalentes* en rango e importancia” (GW 2, 260) a las del intelecto, de modo que la frase no debe tomarse como una ironía indulgente del estilo: “no deben buscarse por doquier ‘razones’ o ‘equivalentes’ suyos, sino que debe dejarse hablar también de vez en cuando ‘al corazón’... ¡al sentimiento ciego!” (GW 2, 260). Esto último sería, según Scheler, lo contrario de lo que Pascal realmente quiso decir. Además, esas razones auténticas lo son, también verdaderamente, *del corazón*, no ya del intelecto. Una vez introducida la noción fenomenológica de valor, desconocida para Pascal, el sentido preciso de la frase sería, entonces, el siguiente:

²⁴ Me parece que algunas de las críticas de Blosser (1998) a Scheler se basan en una mala comprensión de este punto.

Hay una forma de experiencia cuyos objetos están enteramente *vedados* al “entendimiento”; para los cuales este es tan ciego como el oído y el oír lo son para los colores; una forma de experiencia que, sin embargo, nos conduce a objetos *auténticamente* objetivos (*echte objektive Gegenstände*) y a un orden eterno entre los mismos, esto es, a los *valores* y al orden jerárquico entre ellos. Y el orden y las leyes de esta experiencia son tan definidos, precisos e intuitivos como los de la lógica y la matemática; es decir, hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores y las posturas valorativas (...) sobre las cuales resulta posible y necesaria una verdadera fundamentación de decisiones morales y de leyes para las mismas. (GW 2, 261)

Como resultado de esta interpretación, se comprende que el “*ordre du cœur*” y la “*logique du cœur*” a que se refiere Pascal (GW 2, 82 y GW 2, 260) no guardan el menor parecido con un irracionalismo emocional (ya que las “razones” son auténticas razones), pero tampoco con una reducción de la lógica del corazón a la lógica del intelecto (pues las razones son “suyas”, del corazón): “[Pascal] entiende con ello una legalidad eterna y absoluta del sentir (*Fühlens*)²⁵, del amar y del odiar que es tan absoluta con la de la lógica pura, pero que no se deja reducir de ninguna manera a una legalidad intelectual” (GW 2, 260)²⁶. Así, se derriba de un plumazo el doble prejuicio que Scheler buscaba combatir.

Los valores, por cierto, pueden ser tanto positivos como negativos, de modo que a todo valor positivo corresponde siempre uno negativo, incluso si faltase en nuestro idioma una palabra para cualquiera de los dos términos: la “fealdad” se opone a la “belleza”, la “injusticia” a la “justicia”, etc. Pero también es característico de la naturaleza de los valores, según se avanzó antes, el ser los unos superiores a los otros. En sí mismos, un color o una forma no son esencialmente “superiores” ni preferibles a otros colores y formas. Por el contrario, la belleza de este cuadro es en sí misma superior o inferior a la belleza de otros cuadros, así como el valor de la belleza en general es superior al de un placer sensible e inferior al valor de la santidad. De manera

²⁵ Aquí traduzco “*Fühlen*” simplemente por “sentir”. Por mucho que la prefigure, sería excesivo atribuir a Pascal la idea scheleriana del “percibir afectivo” propiamente dicho.

²⁶ Esta tesis fuerte de una genuina *razón* afectiva parece no haber sido comprendida por algunos críticos de Scheler. Tomemos por caso, a modo de ejemplo, las críticas neoescolásticas que recibió la filosofía scheleriana de la religión en los años veinte y treinta del pasado siglo, según las presenta Baring (2019a y 2019b): se veía en Scheler un peligroso subjetivismo religioso, al hacer de los valores religiosos el correlato de la vida afectiva humana. Este reproche se basa en una asociación de lo afectivo con lo irracional y meramente subjetivo, cuando esa es precisamente la posición que Scheler ha rechazado en *El formalismo*. Acusar a Scheler de subjetivismo emocional (en el ámbito de los valores religiosos o cualquier otro) implicaría demostrar primero que su noción de razón afectiva no es válida.

que no solamente existen distintas modalidades fundamentales de valor, sino que dichas modalidades se encuentran, además, jerarquizadas: “Las más importantes y fundamentales de todas las relaciones aprióricas son las que se dan en la forma de un *orden jerárquico* (*Rangordnung*) entre esos sistemas cualitativos de valores materiales que denominamos *modalidades de valor*” (GW 2, 122)²⁷. Scheler distingue, como modalidades de valor, el ámbito de los valores de lo agradable y desagradable sensible, el de los valores vitales, el de los valores espirituales o culturales (belleza, conocimiento verdadero, justicia) y, por último, el de los valores de lo santo y lo profano. Cada modalidad de valor se encuentra jerárquicamente por encima de la anterior: los valores vitales son superiores a los de lo agradable y desagradable; los valores espirituales son superiores a los valores vitales, y los valores de lo santo más elevados que los espirituales (cf. GW 2, 126)²⁸.

Correlativamente, también ese órgano cognoscitivo que es la afectividad se presenta estratificado, según Scheler, en al menos cuatro niveles: ordenados del inferior al superior, encontramos el estrato de los “sentimientos sensibles” (*sinnliche Gefühle*), el de los “sentimientos vitales” (*Lebensgefühle*), el de los “sentimientos puramente anímicos” (*rein seelische Gefühle*) y, finalmente, el de los “sentimientos espirituales” (*geistige Gefühle*) (GW 2, 334). Cada uno de estos niveles se caracteriza por constituir, respectivamente, la vía de acceso a las diferentes modalidades de valor antes mencionadas. En dicha “estratificación de la vida emocional” (GW 2, 331 y ss.), los estratos se disponen en relaciones de mayor o menor “profundidad” (*Tiefe*) (GW 2, 334),

²⁷ Véase también GW 2, 104 y ss. Para profundizar en esta cuestión, véase Cusinato (1997) y Pfafferott (1997).

²⁸ La interpretación que de este punto hizo Georges Gurvitch (citada por Leroux [1994], p. 333) es, a mi juicio, por completo defectuosa: no es cierto que establecer *un* orden jerárquico atente contra la *pluralidad* de modalidades de valor, pues cada modalidad sigue poseyendo su peculiar esencia propia que la hace irreductible a las demás. Si algo deja Scheler claro es que el valor vital no se deja reducir al valor del agrado sensible, ni este a aquel, ni el valor vital al valor espiritual, etc. La idea del orden jerárquico simplemente busca reconocer el hecho de que, por ejemplo, ser santo es más valioso que experimentar un cosquilleo agradable, sin que eso elimine el valor positivo e irreductible del agrado sensible. Gurvitch entiende, en cambio, que colocar los valores de lo santo en lo alto de dicho orden supone imponer un “monismo” donde se respeta un “principio único”: el de los valores religiosos. Esto es sencillamente falso. El principio que gobierna el orden jerárquico de valores no es el de los valores supremos, sino el de la *altura* del valor, sea de la modalidad que sea. Es según dicho criterio que los valores supremos se colocan en la cima del orden jerárquico. Cabe discutir si la lista de modalidades esenciales de valor distinguidas por Scheler debe ser modificada (ampliada, reducida...), o incluso si el modo concreto en que plantea sus relaciones jerárquicas debe ser alterado, pero bajo esos cambios se mantiene constante la idea del orden. Eliminarla no aportaría ganancia alguna, sino una pérdida total: la vida moral quedaría reducida a una experiencia por completo caótica, lo cual es descriptivamente incorrecto. Lejos de suponer una imposición ideológica, la noción del orden objetivo de valores busca dar expresión al hecho de que siempre se tiene una vivencia inmediata del ser preferentes unos valores sobre otros, y de que dichas preferencias pueden ser reconocidas como acertadas o equivocadas.

de tal manera que las vivencias afectivas conectadas con valores jerárquicamente inferiores son más superficiales y las vinculadas a valores jerárquicamente superiores son más profundas²⁹. Podría decirse, por ejemplo, que una alegría espiritual ante la visión de un acto justo cala más hondamente en la persona que la experiencia de un simple placer sensible, a causa de la superioridad objetiva, vivida como tal, del valor de la justicia sobre el valor del agrado sensible. Por eso establece Scheler que los valores superiores producen también una “*satisfacción* más profunda” (GW 2, 334)³⁰.

El ser-superior y el ser-inferior de un valor con respecto a otros valores son aportados por los actos de *preferir* y *postergar* (*Vorziehen und Nachsetzen*), que Scheler considera pertenecientes un “nivel *superior* de la vida emocional e intencional” (GW 2, 265) frente a la simple captación de valores aislados, el percibir afectivo. Gracias a estos actos, el valor se presenta ubicado en una cierta posición jerárquica dentro del orden objetivo de valores. De hecho, nunca hay una pura captación de valores aislados al margen de actos de preferencia entre valores, pues el valor siempre es dado en sus relaciones jerárquicas con otros valores; por eso dice Scheler que “el ‘percibir afectivo’ mismo de valores se funda de manera esencialmente necesaria en un ‘preferir’ y un ‘postergar’” (GW 2, 107).

Dichos actos de preferir y postergar tienen todavía carácter estrictamente cognoscitivo (afectivo-cognoscitivo) y se distinguen del acto de elección, que ya es volitivo: “dichos actos son *actos de conocimiento* (*Erkenntnisakte*), no *actos volitivos* (*Willensakte*)” (GW 2, 47; nota al pie); “el preferir pertenece todavía, por tanto, a la esfera del *conocimiento del valor* (*Werterkenntnis*), no a la esfera del tender” (GW 2, 266)³¹. Lo conocido o percibido en el acto de preferir es el ser-superior de un valor; en el de postergar, su ser-inferior. Esto significa que la superioridad e inferioridad captadas en los actos de preferir y postergar son objetivas, es decir, que la configuración del orden jerárquico de valores no es subjetiva ni consiste en el producto de una elección libre del sujeto, sino que “se halla fundada en su *esencia* misma” (la de los valores

²⁹ Davis (2010) parece desconocer esta tesis de *El formalismo* cuando dice, siguiendo a Bernard Waldenfels, que “en lugar de hablar de un orden jerárquico de valores, Scheler debería haber hablado de la profundidad en la cualidad de la experiencia” (p. 139). Scheler, como vemos, ha hablado de ambas cosas. Y, contra la asunción de Davis, solo se puede hablar de *profundidad* del sentimiento sobre la base de la *altura* del valor que se abre en dicho sentimiento, entendido como afectividad intencional. La profundidad, por tanto, no puede suplantarse a la altura jerárquica. A mi juicio, resulta absurdo decir que los valores mismos son más o menos “profundos”, en lugar de “superiores” o “inferiores”. Davis, en cambio, llega incluso a corregir el texto de Scheler al citarlo, sustituyendo la expresión “valores superiores” por “valores más profundos” (p. 145).

³⁰ Véase también GW 2, 113-114.

³¹ Véase también GW 2, 105.

materiales) (GW 2, 47). La escala jerárquica de modalidades esenciales de valor tal como la plantea Scheler pudiera ser errónea y necesitar de una corrección, pero la idea misma de que las relaciones de rango que en ella intentan describirse son objetivas es irrenunciable. Según Scheler, la variabilidad de las reglas de preferencia que se observan al comparar distintas culturas no testimonia la relatividad de las relaciones jerárquicas entre valores, sino tan solo las discrepancias entre culturas (y sujetos en general) a la hora de captar dichas relaciones, que son ellas mismas perfectamente objetivas³².

En términos generales, no solo la superioridad e inferioridad entre valores, sino los *valores* mismos son, justamente en tanto que objetos intencionales del percibir afectivo, independientes del percibir afectivo mismo. El percibir afectivo los capta, no los constituye; ellos se muestran intencionalmente como poseyendo una entidad propia.

El principio según el cual corresponde a los valores ser dados a través de un “percibir afectivo de algo” no supone tampoco que ellos existan solo *en la medida* en que son, o pueden ser, percibidos afectivamente. El hecho fenomenológico es, precisamente, que en el percibir afectivo de un valor es dado él mismo como *distinto* de su percibir afectivo (...) y, por tanto, que la desaparición del percibir afectivo no disuelve su ser. (GW 2, 250-251)

Ahora bien, de entre la inabarcable plenitud de cualidades objetivas de valor que pueden llegar a ser, en principio, captadas afectivamente por un sujeto, ¿qué es lo que condiciona que sean tales o cuales valores, y no otros, los percibidos afectivamente de hecho? Aquí cumplen un papel fundamental los actos de amor y de odio, que se hallan por encima de las vivencias cognoscitivas que aprehenden el valor (percibir afectivo) y su rango jerárquico (preferir) y que son, de hecho, *previos* a aquellas. Mediante dichos actos, “el dominio de valor en cada caso accesible al percibir afectivo de un ser (...) experimenta una *ampliación* o un *estrechamiento*” (GW 2, 266). Los actos de amor deben ser pensados como rayos luminosos que amplían los límites del campo de valores que el sujeto puede llegar a percibir afectivamente; los actos de odio, en cambio, como oscurecimientos de dicho campo, que lo hacen más restringido. Es decir, ellos no solo establecen de antemano los límites de lo perceptible afectivamente, sino que además incluyen un momento activo de apertura o de cierre de dichos límites³³. En el caso

³² Cf. GW 2, 320 y ss.

³³ Para profundizar en esta cuestión, véase Rodríguez Duplá (2019a), pp. 37-72.

concreto del amor, Scheler le otorga un “papel *descubridor* en nuestra aprehensión del valor” que “solo él puede cumplir”: “representa, por así decir, un *movimiento* en cuyo curso se iluminan y resplandecen, en cada caso, *nuevos y más altos* valores, es decir, valores todavía plenamente desconocidos para el ser en cuestión” (GW 2, 267).

[El amor] no *sigue* al percibir afectivo del valor y al preferir, sino que les precede como su *pionero* y guía. En tal medida, le corresponde una capacidad “*creadora*” («*schöpferische*»), desde luego no de los valores en sí mismos subsistentes, pero sí del círculo y el conjunto de los valores que son en cada caso susceptibles de percepción afectiva y de preferencia por parte de un ser. (GW 2, 267)

Podríamos describir el amor, por tanto, como un *anhelo originario de enriquecimiento* de la experiencia del valor y del mundo en tanto que valioso, es decir, como un fenómeno primario de apertura a la realidad como realidad valiosa. El odio consistiría, por su parte, en la inversión de dicho anhelo: en una positiva huraña ante el valor, en un repliegue del corazón sobre sí mismo.

2. La distinción scheleriana entre actos y funciones

En *El formalismo*, Scheler retoma distinción introducida por Carl Stumpf en su escrito *Fenómenos y funciones psíquicas* (*Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907)³⁴, aunque con vistas a ampliarla. Stumpf separa las “funciones” (*Funktionen*) de los “fenómenos” (*Erscheinungen*). Los fenómenos consisten, según Stumpf, en “sensaciones” (*Sinnesempfindungen*) (“fenómenos de primer orden”) y en “imágenes de la memoria, los colores, sonidos, etc. ‘puramente representados’, etc. (*Gedächtnisbilder, die «bloß vorgestellten» Farben, Töne usw.*)” (“fenómenos de segundo orden”) (EupF, 4). Estos contenidos son el *correlato* de una determinada “actividad” del sujeto: las “funciones psíquicas (actos, estados, vivencias)”, que consisten en un “reparar en fenómenos (*Bemerken von Erscheinungen*) y sus relaciones, la reunión de fenómenos en complejos, la construcción de conceptos, el aprehender y juzgar, los movimientos del ánimo (*Gemütsbewegungen*), el desear y el querer” (EupF, 4-5).

“Función” en Stumpf significa, pues, la captación de “fenómenos” y el operar subjetivo con los mismos y a partir de los mismos. Estos “fenómenos”, por su parte,

³⁴ Stumpf (1907). En lo sucesivo me referiré a esta obra con la abreviatura “EupF”. Las traducciones de los pasajes citados son mías.

tienen un carácter puramente sensible (Stumpf limita buena parte de sus ejemplos a sonidos y colores), pero no por ello dejan de ser un correlato *trascendente* al sujeto. Hasta tal punto es así que, según defiende Stumpf, todo “fenómeno” es pensable al margen de su aprehensión funcional: “fenómenos sin funciones que refieran a ellos y funciones sin fenómenos son pensables sin contradicción (aunque no funciones sin un contenido en general)” (EupF, 11).

A un sonido corresponden con necesidad conceptual solamente las características del tono, de la intensidad y similares, las cuales son indispensables para la descripción completa del fenómeno. La característica del ser-percibido no está entre ellas. No distingue a un sonido de otros. Sobrepasa al fenómeno y se adentra en una esfera totalmente diferente. (EupF, 11-12)

Aunque puede resultar extraño llamar “fenómeno”, no al color *percibido*, sino al color *en sí mismo* al margen de su percepción sensible, al margen de su aparecer, Stumpf aclara en una nota al pie lo siguiente:

Si se es del parecer de que la palabra “fenómeno” incluye ya, según el uso lingüístico acostumbrado, una relación con una conciencia, entonces nos remitimos a la aclaración hecha al comienzo sobre el sentido con que la palabra debe ser tomada *aquí*. En dicho sentido no incluye ella relación alguna ni con un ser (*auf ein Seiendes*) ni con una conciencia, ni tampoco incluye teoría filosófica alguna, sino que comprende tan solo aquello que, de manera menos cómoda, podría enumerarse individualmente como colores, sonidos, etc. (EupF, 12; nota 2).

Stumpf, por tanto, está pensando las “sensaciones” como algo que queda, en los términos de la fenomenología, del lado de la objetividad intencional³⁵. Aunque son correlato de vivencias del sujeto (de sus “funciones”), son dados precisamente como algo independiente del sujeto en su ser y en sus características. Lo interesante de este planteamiento es que en él no intervienen los tradicionales contenidos subjetivos de sensación. Hay, por un lado, el color objetivo: la rojez objetiva de una manzana; por otro, la función subjetiva que capta dicho color, esto es, la capacidad aprehensora de la visión que capta el color objetivo de la manzana. Ambos términos son correlativos, pero

³⁵ Stumpf no rechaza directamente la noción de “objeto”, pero le parece que todavía necesita de una “consideración particular” (EupF, 33; nota al pie). A lo largo de su texto se citan en numerosas ocasiones las *Investigaciones lógicas* de Husserl, para manifestar tanto acuerdo como desacuerdo, pero Stumpf se mantiene siempre fiel a su propia terminología.

irreducibles el uno al otro conceptualmente, lo cual queda demostrado, según Stumpf, porque se pueden producir 1) variaciones en el lado de la función que no afecten a los fenómenos mismos, como cuando paso a reparar en un sonido que antes no llamaba mi atención sin que ello afecte al sonido en cuanto tal, que es el mismo tanto si reparo en él como si no, y 2) variaciones en el lado del fenómeno que no modifiquen a la función, como cuando el sonido experimenta una variación de intensidad sin que ello cambie en nada mi acto de escucha del sonido, ya que la intensidad lo es del sonido y no de mi vivencia. Lo que no hay aquí es, por ejemplo, un “color-sensación” subjetivo, que forme parte ingrediente de la vivencia subjetiva referida a la manzana y actúe como “contenido representante” de sus momentos cualitativos objetivos, al estilo de las descripciones husserlianas. Estos contenidos sensibles subjetivos son sustituidos simplemente por la función psíquica aprehensora, la cual apunta de manera *inmediata* a las cualidades sensibles objetivas.

Scheler, según veremos en la Segunda parte, se apropia de esta noción de “función” para aplicarla al “tener sensación” (*Empfinden*), aunque no a la sensación orgánica. En Scheler, la “sensación”, entendida como “tener sensación”, consiste antes en esta capacidad aprehensora del sujeto que en “contenidos sensibles” pensados como contenidos subjetivos. Las sensaciones, como contenidos, son siempre *momentos cualitativos* de un *objeto* percibido: el color de la manzana, la textura de la mesa, etc. No son, en cambio, nada del sujeto. “Sensación” es, por un lado, la función subjetiva: el ver, el oír...; por otro, la cualidad objetiva (el “fenómeno” de Stumpf). La aprehensión funcional de la cualidad objetiva no requiere, en principio, del mediador de un contenido subjetivo de sensación (el color-sensación, etc.). Además, las funciones sensibles son siempre meras funciones parciales de un acto completo de percepción: percibo la manzana, pero distintas funciones parciales intervienen como momentos de dicho acto, aportando la captación del momento cualitativo objetivo del color de la manzana, de su textura, etc. Por tanto, no unos *contenidos* representantes de sensación, sino las *funciones* sensibles parciales son las que actúan como ingredientes de las vivencias perceptivas intencionales del sujeto.

Sin embargo, en *El formalismo* presenta Scheler, tras mencionar el trabajo de Stumpf, una noción más concreta de “función”, atribuyéndole rasgos que allí no aparecían. Y es que las funciones, en tanto que funciones *psíquicas*, deben distinguirse

todavía de una clase totalmente diferente de vivencias subjetivas: los *actos*³⁶. Los actos ya no pertenecen a la esfera del “yo” psíquico, sino a la esfera de la persona, que constituye la auténtica novedad en el planteamiento de Scheler. Para que se comprenda esta diferencia, basta pensar que no solo los seres humanos, sino también los meros seres vivos poseen “psique”: un perro está dotado de la función psíquica de la visión en no menor medida que un ser humano. En cambio, lo que Scheler denomina “acto” sería privativo del ser humano *en tanto que persona*.

Frente a toda función psíquica, los actos “son ejecutados” (*werden vollzogen*) por la persona, desde su centro personal; las funciones, en cambio, “se ejecutan” (*vollziehen sich*) ellas mismas, sin intervención del centro personal (GW 2, 387). Esto significa que los actos son genuinamente *libres*, mientras que las funciones se realizan de manera *automática*. De esto deriva también Scheler que los actos “irrumpen en el tiempo desde la persona”, mientras que las funciones “son hechos en la esfera fenoménica temporal” e indirectamente mensurables (GW 2, 387). La libertad del acto supone algo así como un inicio absoluto, una independencia de las conexiones temporales a las que sí está sometido el automatismo de las funciones psíquicas. Pero, de manera todavía más decisiva, se señala que en los actos “se ‘mienta’ algo” (GW 2, 387), es decir, poseen auténtico carácter intencional, del cual supuestamente carecerían las meras funciones psíquicas.

¿Cómo es esto posible, si ya las funciones poseían sus propios correlatos? ¿Cómo puede no ser intencional la visión de un color, si la visión lo es precisamente del color como correlato suyo? La clave de que las funciones posean correlatos que no tienen todavía el carácter de objetos intencionales será estudiada más adelante, pero veamos que ya está apuntada en la distinción scheleriana de funciones y actos que aquí estamos exponiendo. Según Scheler, “con las funciones está necesariamente puesto un cuerpo vivo (*Leib*) y un entorno al cual pertenecen sus ‘fenómenos’”; en cambio, “con la persona y el acto no está puesto todavía ningún cuerpo vivo, y a la persona corresponde un mundo y no un entorno” (GW 2, 387).

Según veremos en su momento, solamente el mundo, como correlato de la persona, posee estricta objetividad intencional, mientras que el entorno, que es correlato del ser vivo, está compuesto de “unidades efectivas” o “estímulos”, todavía no elevados

³⁶ Lo que Scheler toma de Stumpf no es, por tanto, la distinción entre acto y función, como se dice a menudo (véase, por ejemplo, Pintor Ramos [1978], p. 37), sino el concepto de “función psíquica”. La distinción entre “función psíquica” y “acto” es la que añade Scheler y no se encuentra al menos en el texto de Stumpf mencionado en *El formalismo*.

al rango de objetos. Scheler da por hecho que, en tanto que las funciones son *psíquicas* y se ubican, por tanto, en el nivel meramente *vital* y no todavía en el nivel *personal* (o espiritual), sus correlatos son simples “cosas del entorno”, las cuales no son dadas en su plena objetividad. El perro posee la función psíquica de la visión, pero no capta mediante ella los colores *en tanto que tales*, en su objetividad, sino que solamente recibe una estimulación procedente del color. En cambio, la persona está ya referida intencionalmente y de inmediato al mundo de objetos en sentido estricto, de modo que este acceso se produce en virtud de actos intencionales procedentes del centro espiritual de la persona y no por medio de esas meras funciones psíquicas que comparte con el animal. Frente a la captación puramente “funcional” de la manzana como mero estímulo del entorno, la persona percibe ya a través de un acto la manzana como tal, en su ser objetivo y en los rasgos que le pertenecen también objetivamente, incluso si de manera adicional la manzana objetiva resulta estimulante.

Ahora bien, Scheler entiende que ciertos actos de la persona se realizan, o pueden realizarse, por medio de funciones psíquicas³⁷. En este sentido, las funciones “pueden ser aquello ‘a través de lo cual’ («*wohindurch*») se dirige un acto a algo objetivo (*ein Gegenständliches*)” (GW 2, 387), como, “por ejemplo, cuando realizo ‘el mismo’ acto de juzgar (es decir, un acto de juzgar de idéntico sentido y sobre el mismo estado de cosas), ora viendo un objeto, ora oyéndolo” (GW 2, 387). Puedo estar dirigido judicativamente a un mismo objeto y de idéntica manera aun introduciendo una variación en la “función psíquica” que en cada caso sirve de acceso al objeto, que puede ser la visión, la audición, etc³⁸. Creo que, en rigor, la propia *percepción* de la cosa debería concebirse en este caso como un acto realizado a través de funciones psíquicas variables. Por ejemplo, es cierto que no es lo mismo desde un punto de vista “funcional” *ver* la manzana que *tocarla*, pues no coinciden la función de la visión con la del tacto; pero la persona está en ambos casos *percibiendo intencionalmente un mismo objeto*, la manzana, esto es, ejecutando el mismo *acto*.

Si no me equivoco, esta posibilidad de que las funciones se hallen al servicio de actos obliga a trazar una distinción adicional a las realizadas por Scheler. Por un lado,

³⁷ Esta es la segunda de las relaciones que Scheler considera que pueden establecerse entre funciones y actos. La primera consiste en que la función se convierte en objeto de un acto, como “cuando busco traer a donación intuitiva mi propio ver” (GW 2, 387).

³⁸ Del mismo modo, puede mantenerse una misma función y ejecutarse a través de ella actos de diverso tipo: viendo la manzana, puedo simplemente percibirla, tomarla como fin volitivo, etc. De manera que a la distinción entre actos y funciones se aplica un criterio análogo al de la “variabilidad independiente” que Stumpf utilizaba para distinguir entre funciones y fenómenos (GW 2, 387-388).

tendríamos las “funciones psíquicas” en sentido amplio, entendidas sencillamente como capacidades aprehensoras en general: la capacidad de la visión, del oído, del tacto, etc. En este caso, todavía no se dice si dicha capacidad aprehensora está o no al servicio de un acto; puede estarlo o no estarlo. Propongo denominar, en cambio, “*mera función*” a la función psíquica a través de la cual *no* se ejecuta un acto personal. Tanto el perro como la persona humana están dotados de la función psíquica de la visión, pero esta se realiza en el caso del perro como “mera función” (es decir, como vía de acceso al mero estímulo, no a la cosa objetiva) y en el caso de la persona como “acto”. Más adelante defenderé que, en la persona, toda función psíquica en sentido amplio está siempre al servicio de actos referidos intencionalmente al mundo y que, en consecuencia, en ella nunca se encuentran “meras funciones”.

Centrándonos en la cuestión particular de la *percepción*, podríamos decir que *toda percepción* se realiza siempre mediante funciones psíquicas en sentido amplio, es decir, mediante capacidades aprehensoras de lo visual, de lo táctil, etc. Pero, incluso en tal caso, aún es preciso separar la *percepción meramente funcional*, donde a través de las funciones psíquicas se toma contacto con puros estímulos del entorno, de la *percepción intencional*, en la que se muestra un objeto en tanto que tal. Y ello incluso si en ambos casos intervienen exactamente las mismas funciones, es decir, las mismas capacidades aprehensoras. En un momento posterior se dará detenidamente cuenta y razón de esta distinción.

Veamos por fin cómo aplica Scheler esta terminología de “función” y “acto” a las vivencias afectivas. En un pasaje clave de *El formalismo* establece el *percibir afectivo* (*Fühlen*) como “función”: “Nos referimos a este percibir afectivo aprehensor de valores (*aufnehmende Fühlen von Werten*) como la clase de las *funciones afectivas intencionales* (*intentionalen Fühlfunktionen*)” (GW 2, 264). En cambio, al *preferir* y *postergar*, así como al *amar* y *odiar*, se los denomina “actos”: “Las vivencias de esta clase, las vivencias de preferencia, son a su vez intencionales en sentido estricto, están ‘dirigidas’ y prestan sentido (*sinngebend*); pero las reunimos con la clase del amar y del odiar en tanto que ‘*actos emocionales*’, en contraposición a las funciones afectivas intencionales” (GW 2, 266). El preferir y el amar se hallan en un nivel superior de la vida afectiva al del percibir afectivo precisamente porque son actos y no funciones.

Antes de pasar a estudiar el caso realmente complicado, que es el del percibir afectivo, tratemos de entender por qué el preferir y el amar solo pueden ser concebidos como *actos afectivos*. El necesario carácter de acto del preferir está señalado todavía

más claramente por Scheler en su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*. Allí se dice que “lo que sin duda alguna *no* posee el animal es únicamente aquel preferir entre los *valores mismos* —por ejemplo, preferir lo útil a lo agradable como valor— con independencia de los concretos *bienes* (*Güterdingen*) singulares” (GW 9, 30; SMK, 44). Es decir, el animal, que es realizador de “meras funciones”, no puede ejecutar “actos” de *preferencia* justamente porque son *actos*; y son actos porque el preferir lo es siempre “entre los valores mismos”, es decir, entre *valores dados en tanto que tales*. El preferir presupone esencialmente el acceso a la *objetividad* irrestricta del valor y, más aún, del orden jerárquico de valores. De modo que se trata, por principio, de un acto cognoscitivo *intencional*, donde la persona entra en contacto con el mundo objetivo de valores y sus relaciones jerárquicas mutuas. Con el amar sucedería otro tanto, ya que, por su propia naturaleza, el amor lo es de lo valioso *en cuanto tal*. Scheler parece concebir el amor como el grado más pleno de intencionalidad dirigida al valor, puesto que “aquí estamos lo más alejados posible de todo lo que tenga carácter de estado” no intencional (GW 2, 266). Al igual que con el preferir, no cabe la posibilidad de que el amor se desarrolle como “mera función”. En el momento en que la referencia al valor no fuese intencional, se disolvería el consustancial remitir al valor en tanto que tal que es propio del amar y del preferir por igual³⁹.

Algo distinto parece suceder con el percibir afectivo (*Fühlen*). Que Scheler lo considere función, incluyéndolo en el mismo grupo que “el ver, el oír, el gusto, el olfato” (GW 2, 387) (aunque estas serían funciones teóricas y no afectivas)⁴⁰, significa que debe poder atribuírsele también al animal, es decir, que es pensable como “mera función”, incluso si la persona lo pone al servicio de actos. De lo contrario, diría de él que es un acto sin más, al igual que el preferir y el amar. Esto choca aparentemente con la reivindicación scheleriana del percibir afectivo como genuinamente *intencional*. De hecho, en el texto citado más arriba, Scheler se refería al preferir y al amar como actos “en contraposición a las funciones afectivas *intencionales*” (GW 2, 266; cursiva mía). Si el percibir afectivo es intencional y se refiere a las cualidades de valor como objetos, entonces está claro que es un acto, no una “mera función”. Este problema se resuelve concediendo que, aunque en la persona humana todo percibir afectivo es un *percibir*

³⁹ Posteriormente comprobaremos, sin embargo, que para el mero ser vivo existen vivencias puramente funcionales *análogas* al preferir y al amar.

⁴⁰ Scheler equipara en más de una ocasión el percibir afectivo en general con funciones psíquicas sensibles de naturaleza teórica. En otro lugar de *El formalismo*, establece como ejemplos de “acto” los “actos de conocimiento, actos de amor y odio, actos volitivos”, mientras que señala como funciones “el oír, el ver, el percibir afectivo, etc. (*Hören, Sehen, Fühlen usw.*)” (GW 2, 118).

intencional, esto es, un acto mediante el cual la persona accede al objetivo ser-valioso del mundo, el percibir afectivo puede pensarse también como *percibir meramente funcional* en el caso del animal o del puro ser vivo en general. En tal caso, el valor ya no es dado como tal en su objetividad, sino solamente como factor de estimulación. Del mismo modo que esto no resulta absurdo por relación a la visión de colores, tampoco lo es en el caso del percibir valores, y de hecho se hará imprescindible cuando exponamos la idea de entorno que es correlato, precisamente, del ser vivo. Según veremos entonces, las cosas del entorno lo son precisamente en virtud de sus valores, antes que por sus rasgos neutrales. Esto significa que el ser vivo se relaciona primariamente con el valor de lo circundante, incluso si lo circundante en general, incluido el valor mismo, se reduce para él a una simple fuente de estimulación.

Por tanto, propongo interpretar que el percibir afectivo en general es una *función*, pero una función que se despliega como *mera función* en el caso del ser vivo y como *acto* (es decir, rindiendo intencionalidad) en el caso de la persona. De no ser siquiera pensable como mera función, habría que considerarlo directamente un acto, como el preferir y el amar.

Existen pasajes donde Scheler, en consonancia con esta interpretación, restringe más el carácter funcional del percibir afectivo. No *todo* percibir afectivo en general sería función, susceptible por tanto de desarrollo como “mera función” en el ser vivo, sino solamente los estratos inferiores o más superficiales del percibir afectivo. Cuando Scheler establece la distinción entre función y acto, se menciona como caso de función afectiva, no el percibir afectivo en general, sino más concretamente “el percibir afectivo *vital*” (GW 2, 387; cursiva mía), es decir, el correspondiente a aquel estrato de la afectividad que el ser humano comparte con el mero ser vivo. Con esto se da a entender que los estratos superiores del percibir afectivo, privativos de la persona como ser espiritual, son directamente actos. Y esto es, en efecto, lo que plantea Scheler de manera más o menos expresa en otro lugar, donde habla de un “percibir afectivo (preferir, amar) ‘puro’, es decir, un percibir afectivo *independiente* de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en su modalidad funcional y en sus leyes funcionales” (GW 2, 115). Lo que se dice aquí es que el valor del agrado sensible “no existe para un ser que no disponga de percibir afectivo sensible” y que “la serie de los valores ‘noble y vulgar’ son relativos al ‘ser vivo’” (GW 2, 115) (donde los “valores ‘noble y vulgar’” son valores vitales, según veremos en la próxima sección). Ninguna de estas clases de valor puede ser dada originariamente a un ser que carezca de “sensibilidad” y de “vida”, es

decir, de un *aparato de funciones psíquicas*. En cambio, Scheler cree que los valores morales sí pueden ser dados a un ser dotado de un percibir afectivo “puro”, no mediado por función psíquica alguna. Repárese en que esto se aplica al “percibir afectivo” (*Fühlen*), y no solo al preferir y el amar. Se trataría, entonces, de que los niveles hedónico y vital del percibir afectivo tienen carácter funcional y pueden encontrarse en el ser vivo desplegados como “meras funciones”; por su parte, serían actos sin más aquellos niveles del percibir afectivo que solamente corresponden, por principio, a la persona como tal: el percibir afectivo de valores espirituales, de valores morales, etc⁴¹.

Pero, como ya se indicó antes, aquí hace falta añadir que incluso el percibir afectivo vital de la persona humana se desarrolla como acto y no como “mera función”, pues la persona se halla abierta también a los bienes vitales en su objetividad y no solamente como estímulos⁴². El propio Scheler lo indica en alguna ocasión: “tanto los sentimientos vitales como los sentimientos puramente anímicos y espirituales *pueden* manifestar un carácter intencional, el cual muestran de manera esencialmente necesaria los sentimientos puramente espirituales” (GW 2, 269). El planteamiento coincide en este caso con la interpretación realizada más arriba: el estrato espiritual del percibir afectivo, que pertenece solo a la persona, es *necesariamente* intencional, esto es, posee necesariamente naturaleza de *acto*; en cambio, los estratos inferiores *pueden ser* intencionales, desarrollarse como actos... y también *pueden no serlo* y desplegarse como “meras funciones”, pero solo en el caso del puro ser vivo. Si se trata de la persona, tiene sentido que Scheler llegue a hablar, en alguna ocasión, no de funciones, sino de “*actos vitales*” a los cuales “corresponde esencialmente un ‘entorno’” (GW 2, 381), aunque técnicamente el correlato de los actos es siempre el mundo, no el entorno. Esto puede deberse a un simple descuido, pero, según tendremos ocasión de ver, el entorno práctico de la persona es ya el *mundo* objetivo resultando motivante. De modo que incluso la relación de la persona con su entorno se desarrolla, en verdad, a través de actos y no de “meras funciones”.

⁴¹ Sin embargo, esto no coincide con la presentación que hace Scheler de la intencionalidad afectiva espiritual al hilo de la exposición de la modalidad de los valores espirituales. Allí se habla tanto de “*funciones* del percibir afectivo espiritual” como de “*actos* del preferir y del amar y odiar espirituales” (GW 2, 124; cursiva mía), y no solo de actos.

⁴² Dejo de lado el problema del percibir afectivo sensible, que debe ser resuelto de manera independiente. Scheler no adopta aquí una postura unívoca y coherente, ya que, aunque habla en numerosas ocasiones de los *valores* del agrado y del desagrado sensible, que, como tales, reclaman un percibir afectivo correspondiente, en ciertas ocasiones se refiere al estrato sensible de la afectividad como si allí se tratara de meros estados no intencionales: “solamente los sentimientos sensibles son meros estados emocionales en el más estricto sentido” (GW 2, 269). Creo que tiene más sentido reconocer el carácter *intencional* también de las vivencias afectivas sensibles.

Por tanto, tiene cabida hablar del percibir afectivo, o al menos de ciertos estratos suyos, como función en sentido amplio, que en unos casos (en el puro ser vivo) se desarrolla como “mera función” y en otros (en la persona) como “acto”. Lo importante es reconocer que, sea como sea, el percibir afectivo *de la persona* es siempre por principio *acto*, y nunca “mera función”. Se puede reprochar a Scheler que no haya aclarado esto de manera suficiente, a causa de no haber reconocido tampoco la distinción aquí propuesta entre “función en general” y “mera función”. Se refiere tan solo al percibir afectivo como “función”, dando pie a una peligrosa mala interpretación de su propuesta, según la cual incluso en la persona humana faltaría un acceso estrictamente intencional a los valores; o, al menos, a los valores inferiores a los espirituales. En todo caso, lo erróneo de esta interpretación salta a la vista, no solo porque contraviene los pasajes donde Scheler habla con claridad de los valores como objetos intencionales (incluidos los valores vitales), sino porque se anula también la posibilidad misma de los actos de preferir (ya que se prefiere entre valores objetivos, incluidos los vitales) y de amar (pues se ama valores objetivos, incluidos los vitales, aunque sea con precedencia a la propia percepción afectiva intencional del valor). Es indispensable conceder que, según el planteamiento mismo de Scheler, el percibir afectivo humano, en cualquiera de sus estratos, ha de ser siempre un acto, y que cuando se le llama “función” no se está pensando en la “mera función” no intencional que se contrapone al acto intencional, sino solo en la capacidad aprehensora de valores en sentido amplio, que solo en el caso del mero ser vivo carece de intencionalidad.

Finalmente, conviene señalar que tanto las funciones como los actos se distinguen, dentro del ámbito afectivo, de los meros *estados*, a los que ya hicimos una breve referencia más arriba. Su peculiaridad reside en que les falta todo carácter de remisión: no acceden en sí mismos a objetividad intencional, pero tampoco a simples estímulos. Se separan en dos grupos: “reacciones de respuesta emocionales” (*emotionale Antwortsreaktionen*) y “emociones” o “afectos” (*Affekte*). Ambos poseen una naturaleza derivada, al fundarse siempre en un rendimiento previo de actos o funciones.⁴³

⁴³ Para un tratamiento específico del papel de los estados sentimentales en la vida emocional, véase Fernández Beites (2013).

SECCIÓN B. LOS VALORES VITALES Y LA ESENCIA DEL SER VIVO

La ética de Scheler se define a sí misma como “personalismo ético”: en ella se pone el acento en el modo de ser propio de la *persona* y en el ámbito de los valores espirituales a él correspondientes. Sin embargo, en la teoría fenomenológica del valor que sirve de fundamento a esta ética cumplen también un papel importante los valores vitales, es decir, aquellos concernientes al *ser vivo*. Se trata de los valores vinculados al fenómeno de la vida en su sentido, digamos, puramente “biológico”: la vida que poseen las plantas, los animales... o el propio ser humano, pero en tanto que ser vivo y no en tanto que persona o ser espiritual. Scheler sostiene que el sentido y las características esenciales que se atribuyan a la especie de los valores vitales hacen pie en la previa concepción que se tenga de la esencia misma de la vida y del ser vivo. Por ello, resulta crucial sacar a la luz la visión scheleriana del fenómeno de la vida, a fin de mostrar la fundamentación que en ella encuentran sus descripciones del valor vital. A esta doble tarea, al esclarecimiento del sentido del valor vital y de la esencia de la vida del ser vivo, dedicamos la presente sección.

1. La peculiaridad de los valores vitales

El sentido de lo vitalmente valioso

Sabemos que los valores vitales constituyen, según Scheler, una modalidad específica de valor, superior en altura a la modalidad de los valores del agrado y desagrado sensible e inferior a la de los valores espirituales. Ahora intentemos determinar lo más característico de esta especie del valor vital.

En primer lugar, hemos de precisar el sentido que posee el valor vital. ¿Qué significa “vitalmente valioso”? Un animal puede estar sano o enfermo; ciertos seres vivos son fuertes y robustos, mientras que otros son débiles; unas plantas florecen, muestran colores vivos y ofrecen frutos jugosos, mientras que otras tienen aspecto mustio y acaban por marchitarse. Estas diferencias entre lo sano y lo enfermo, lo fuerte y lo débil, lo fértil y lo estéril, la frescura y el cansancio, etc. ilustran la distinción entre lo *vitalmente valioso* y lo *vitalmente disvalioso*. Es con esto a la vista que debemos asimilar la terminología del autor cuando establece que los valores vitales son “las cualidades abarcadas dentro de la distinción entre lo ‘noble’ (*edel*) y lo ‘vulgar’ (*gemein*)” (GW 2, 123). Según Scheler, “‘noble’ y su contrario se aplican ya

lingüísticamente a valores vitales (‘noble corcel’, ‘árbol noble’, ‘raza noble’, ‘nobleza’ [«*Adel*»], etc.)” (GW 2, 123). Por mucho que la resonancia en alemán de las palabras “noble” y “vulgar” no equivalga completamente a la que poseen en español, también en nuestra lengua se habla, por ejemplo, de caballos “nobles”, donde esta nobleza viene a remitir a una jerarquía *estrictamente vital*, en la que los seres cansados, enfermos, débiles, etc. constituirían el estrato más bajo. Por tanto, el valor vital apela a la distinción entre la *vida ascendente o plena*, que es vitalmente valiosa, y la *vida decadente*, que es vitalmente disvaliosa.

Los portadores del valor vital

Un segundo aspecto concierne a la pregunta acerca de los portadores específicos del valor vital. Antes de nada, hemos de explicar la distinción que establece Scheler en *El formalismo* entre “valores por sí mismos” (*Selbstwerte*) y “valores consecutivos” (*konsekutive Werte*)⁴⁴. Valores consecutivos, en general, son aquellos “a cuya esencia pertenece una referencia *fenoménica* (intuitiva en el percibir afectivo) [*phänomenale (anschaulich fühlbare) Bezogenheit*] a otros valores, sin dejar de ser ‘valores’ ellos mismos” (GW 2, 120). Por ejemplo, el valor de utilidad de un instrumento es relativo al valor de aquello cuya realización permite el instrumento; de manera que, sin reducirse a ese otro valor, se construye necesariamente sobre la referencia al mismo. Scheler lo explica en un texto, apenas conocido y todavía por traducir a nuestro idioma, que se halla recogido como anexo en el último volumen de sus obras completas bajo el título *Los valores vitales (Die vitalen Werte)*. Allí se dice: “La utilidad es, en todo caso, un valor de relación (*Relationswert*)”, es decir, “todo lo ‘útil’ es ‘¿útil para qué?’”; y “este ‘para qué’ es siempre la realización de otro valor, que puede ser o bien de nuevo un valor de utilidad, o bien otro valor; pero en último término tiene que tratarse siempre de otro valor” (GW 15, 210). El valor consecutivo o por referencia solamente es él mismo un valor en la medida en que la referencia es fenoménicamente inmediata, tal como señala Scheler; si se tratara de un “valor” concedido a una cosa de manera mediata, a través de un “acto de pensamiento deductivo” o una “asociación”, dicha cosa ya no sería un “portador de valor autónomo” (GW 2, 120). Por su parte, los valores que no incluyen referencia alguna a otros valores, o que “conservan su carácter de valor con

⁴⁴ A estos últimos se los llama, en la traducción española, “valores por referencia”.

independencia de todos los demás valores”, son los “valores por sí mismos” (GW 2, 120).

Pues bien, el valor *vital* “por sí mismo” sería aquel que tiene como portadores o depositarios a los seres vivos (*Lebewesen*) mismos, en virtud de la vida más o menos plena que ellos manifiestan. Aquí necesitamos ejemplos como los utilizados más arriba para describir lo vitalmente valioso: la planta, como ser vivo, es portadora de valores y disvalores vitales “por sí mismos”, como son los de la vida ascendente y los de la vida decadente del vegetal, según el caso. De modo que los valores “por sí mismos” del ámbito vital no son “valores de cosa” (*Dingwerte*), ya que la unidad fenoménica del ser vivo no se reduce a la de una mera cosa corpórea, sino que es cualitativamente distinta: “Los seres vivos no son ‘cosas’, ni mucho menos ‘cosas corpóreas’ (*Körperdinge*). Representan una clase última de unidades categoriales” (GW 2, 104)⁴⁵. Por otro lado, estos valores vitales tampoco son, naturalmente, valores que porte la persona en cuanto ser espiritual, como sí sucede con los valores morales, espirituales, etc.; la persona ya constituye una unidad fenoménica esencialmente distinta de la del mero ser vivo. Ni cosas, ni personas: los portadores primarios de valores vitales son los *seres vivos* en cuanto tales.

A continuación, Scheler indica que porta valor vital, “de manera derivada, también todo aquello que sirve a su conservación [la de los seres vivos], a su crecimiento, a su reproducción, a su favorecimiento y a su elevación, como el suelo, el aire, la luz, el alimento, la temperatura, etc.” (GW 15, 199). Es decir, toda *cosa* que sirva al desarrollo de la vida y le sea beneficiosa. Estos valores vitales “derivados” serían los “valores consecutivos” propios del ámbito vital; se trata ya de “valores de cosa”, donde la cosa en cuestión constituye entonces un *bien vital*. Por ejemplo, el valor vital del terreno en que crece una planta es genuino valor, pero se funda en la referencia al valor vital “por sí mismo” de la planta: el terreno posee valor vital consecutivo de signo positivo cuando contribuye al valor vital positivo de la planta misma, y disvalor vital consecutivo cuando contribuye, más bien, al disvalor vital “por sí mismo” del ser vivo. En general, los valores consecutivos que suponen una referencia directa al valor vital “por sí mismo” son, según Scheler, los “ubicados dentro de la esfera semántica del ‘bien’ («*Wohles*») o del ‘bienestar’ («*Wohlfahrt*»), y que se hallan *subordinados* a lo noble y lo vulgar” (GW 2, 123). Se trata, por tanto, de lo “bueno”, no en sentido moral

⁴⁵ A esto regresaremos más adelante, cuando expongamos la noción scheleriana de “cuerpo vivo” (*Leib*).

(en tal caso se hablaría de “*gut*” y no de “*wohl*”), sino en el sentido de lo que resulta *beneficioso* para la vida, de lo que aporta bienestar vital. De modo que dicha “bondad” se halla, efectivamente, subordinada y condicionada por esencia a los valores vitales “por sí mismos” de la vida ascendente y decadente: “El valor del bienestar se determina él mismo, más bien, en función de la medida en que el individuo o la comunidad que se encuentra bien (o mal) es noble o vulgar” (GW 2, 123; nota 3). Esto es de gran importancia, pues significa, si no me equivoco, que en último término es preferible el *malestar* de una *vida ascendente* al *bienestar* de una *vida decadente*, por mucho que el bienestar, considerado en sí mismo, sea preferible al malestar. Después veremos que algo análogo sucede en la relación del valor vital con los valores del agrado sensible.

El percibir afectivo vital y el sentimiento vital

El valor vital, como el resto de especies de valor, posee una correspondencia en la vida emocional. Según se mencionó en la sección anterior, al valor vital como objeto intencional de la afectividad corresponden las vivencias intencionales del nivel vital del sentimiento. Así, Scheler establece en *El formalismo* la existencia de un *percibir afectivo vital* (*vitales Fühlen*) como función *intencional* abierta al valor vital, tanto el propio como el ajeno, tanto el valor “por sí mismo” de los seres vivos como el valor vital consecutivo. Es el caso de fenómenos como los siguientes: “angustia, miedo, asco, vergüenza, apetito, aversión, simpatía y repugnancia vitales frente a animales y personas, sentimiento de vértigo y similares” (GW 2, 343)⁴⁶. Pero también corresponden a este nivel, como al resto de estratos de la vida emocional, *estados* de sentimiento *no intencionales*; en palabras de Scheler, “los distintos modos del sentimiento vital (*Lebensgefühl*)”: “el sentimiento de la vida ‘ascendente’ y ‘decadente’ (*Gefühl des «aufsteigenden» und «niedergehenden» Lebens*), el sentimiento de salud y de enfermedad, el sentimiento de envejecimiento y de muerte, sentimientos como ‘débil’, ‘fuerte’, etc.” (GW 2, 124). Aunque no las detallaré aquí, Scheler incluye también

⁴⁶ Sobre el apetito y el asco, véase GW 2, 251-253 y GW 15, 204-205. Sobre el miedo y la angustia, GW 15, 202-204. Sobre la vergüenza, GW 10, 67-154. Sobre los problemas de la clasificación scheleriana de los sentimientos vitales y su delimitación frente a los anímicos, véase Vendrell Ferran (2008), pp. 152-153. En dicha obra se encuentran detenidos análisis del asco (pp. 231 y ss.) y sobre la vergüenza (pp. 238 y ss.) a partir de Scheler y otros fenomenólogos. El tratamiento más conocido del caso particular del asco, por cierto, se encuentra en Kolnai (2007), pp. 7-65 (el texto fue publicado originalmente en 1929).

diversas clases de *reacciones de respuesta*, tanto afectivas como tendenciales, ante valores vitales percibidos afectivamente⁴⁷.

En el sentimiento vital percibimos afectivamente nuestra *vida misma*; es decir, *en* este percibir afectivo nos es dado algo: su “ascenso”, su “decadencia”, su enfermedad y salud, su “peligro” y su “porvenir”. Y esto vale en igual medida para el sentimiento vital dirigido a nuestra propia vida como para aquel sentimiento vital cuya función se halla aplicada al mundo externo o a otros seres vivos en el re-sentir (*Nachfühlen*) y co-sentir (*Mitfühlen*) y en la simpatía vital (*vitalen Sympathie*). (GW 2, 342)

Puesto que la donación originaria de valores vitales en general corresponde exclusivamente a este estrato vital de la intencionalidad afectiva, Scheler sostiene que “la serie de valores ‘noble y vulgar’ es relativa al ‘ser vivo’” (GW 2, 115). En rigor, lo “relativo” no es el valor, sino su donación. Un ser puramente espiritual, carente de funciones vitales y, por tanto, de la intencionalidad propia del percibir afectivo vital, no puede acceder de modo originario al ser de los valores vitales.

Scheler se esfuerza muy especialmente en distinguir este *estrato vital* del sentimiento del *estrato sensible*: el percibir afectivo y el sentimiento vitales no pueden reducirse en ningún caso a sentimientos sensibles, a causa de las evidentes diferencias fenoménicas que existen entre ellos. Una de las cuales consiste en que los sentimientos vitales tienen lugar en el *conjunto unitario* del cuerpo, de modo que no pueden pensarse como la suma de los sentimientos de placer y dolor localizados específicamente en la cabeza, los brazos, la barriga, etc.

Mientras que los sentimientos sensibles poseen extensión y localización, el sentimiento vital acontece en el carácter extenso total del cuerpo vivo (*Leibes*) sin ocupar, con todo, una extensión especial “en” él y una posición. La comodidad y la incomodidad, como son por ejemplo el sentimiento de salud y de enfermedad, o el cansancio y la frescura, no pueden ser determinados en su localización y en su órgano de manera análoga a cuando pregunto: ¿dónde te duele?, ¿dónde sientes placer?, ¿cuánto se extiende ese dolor?, ¿es penetrante o punzante? (GW 2, 340)

Prueba de esta independencia es que el sentimiento de enfermedad sea compatible con la experiencia de placer sensible en zonas localizadas del cuerpo; o que, cuando se lleva a cabo un ejercicio físico intenso, podamos experimentar dolor (agujetas

⁴⁷ Cf. GW 2, 124.

en las piernas) al tiempo que nos sentimos vitalmente frescos. No solamente se dan el sentimiento vital y el sensible como *coexistentes*, sino que, además, el sentimiento vital puede ser positivo mientras que el sensible es negativo, y viceversa. Así lo explica el propio Scheler: “Si el sentimiento vital fuera una amalgama de sentimientos sensibles (...), entonces estos últimos tendrían que *fundirse* en aquel y no podrían darse todavía *junto* a él. Además, el sentimiento vital puede tener una dirección *positiva* (...) *sin* que los sentimientos sensibles predominantes manifiesten el mismo carácter positivo” (GW 2, 341).

Por otro lado, Scheler señala que los sentimientos vitales “son sentimientos a distancia (*Ferngefühle*) tanto espacial como temporalmente, a diferencia de los sentimientos de contacto (*Kontaktgefühle*) en el espacio y en el tiempo que son los sentimientos sensibles” (GW 2, 344). Esto se ilustra fácilmente recurriendo a fenómenos de intencionalidad afectiva vital como el asco y el miedo: las cosas no me dan asco después de haberlas probado, ni me empiezan a producir miedo solo cuando las tengo a la vista o alcanzan mi cuerpo. Más bien, en estos sentimientos se *prevé* el disvalor vital de las cosas en cuestión; capto “a distancia”, no sensiblemente, que ellas suponen un riesgo para mi salud o para mi supervivencia; o preveo el valor vital, si se trata de sus contrapartidas positivas del apetito y de la “esperanza” vital, respectivamente. Por tanto, “todo el sentido y la relevancia de estos sentimientos residen justamente en que ellos presentan el valor de *lo por venir*, no el valor de lo presente” (GW 2, 343-344), algo que indica que nos hallamos ya en un nivel cualitativamente distinto al de la afectividad meramente sensible.

Scheler ha procurado también trazar la línea divisoria que separa lo vital, en no menor medida, de las dimensiones *superiores* de la afectividad. Según se sostiene en *El formalismo*, los valores vitales “son una modalidad de valor enteramente *autónoma* (*völlig selbständige*), y no pueden ‘derivarse’ en modo alguno ni de valores de lo agradable y útil⁴⁸, ni tampoco de valores espirituales” (GW 2, 124). El primer error corresponde a los “hedonistas y utilitaristas”; el segundo, a los “racionalistas”. Scheler atribuye a Fouillée, Guyau y Nietzsche el “mérito” de haber reconocido la existencia de todo un “sistema de valores (...) que surgen y se siguen de la esencia de la *vida misma*” (GW 2, 282), no pudiendo derivarse de otra clase de valores. Sin embargo, dichos autores no se limitaron a reconocer acertadamente la irreductibilidad de los valores

⁴⁸ Ya vimos más arriba que no puede reducirse el valor vital a valores de utilidad, pues la utilidad vital lo es precisamente por relación a valores vitales “por sí mismos”.

vitales, sino que, además y de manera errónea, “vieron los valores vitales como los superiores” (GW 2, 283), sin reconocer su inferioridad con respecto a los valores espirituales. Tanto la *irreductibilidad* como la *peculiar posición jerárquica* de lo vital en el seno del orden objetivo de valores exigen ser reconocidas por igual. Dediquemos un apartado a este último punto.

Las relaciones objetivas del valor vital con el resto de valores

Que cada una de las especies de valor distinguidas por Scheler posea autonomía frente al resto y su propio “órgano” de aprehensión afectiva (sentimiento sensible, vital, etc.) no impide que existan entre ellas relaciones concretas de fundamentación por lo que respecta a la *donación* del valor, las cuales implican a su vez diferencias de altura en el valor.

Sostengo que el valor de la clase “b” “*fundamenta*” el valor de la clase “a” cuando un determinado valor aislado “a” solamente puede ser *dado* en la medida en que esté ya dado un determinado valor aislado “b”; y esto por legalidad esencial. Siendo, de ese modo, el valor en cada caso “fundante” (aquí, el valor “b”) también el “*más alto*”. (GW 2, 112)

Mencionemos dichas relaciones de fundamentación, limitándonos a lo concerniente al valor vital.

Para empezar, el dato del valor del *agrado sensible* se funda en el dato del *valor vital*: no solo no se agota el valor vital en sentimientos de agrado y no es el sentimiento vital una suma de sentimientos sensibles, como vimos antes, sino que, de hecho, el sentimiento vital concerniente a la totalidad del cuerpo es en parte *determinante* de la aparición y de la cualidad de los sentimientos sensibles: “El sentimiento vital sigue sus *propias* leyes de variación con independencia de la suma de sentimientos sensibles (...) y no representa nunca una *suma* de los sentimientos sensibles, sino que codetermina el irrumpir de dichos sentimientos y su peculiar cualidad” (GW 2, 144).

Esto no significa que la positividad o negatividad del sentimiento vital condicione sin más la positividad o negatividad del sentimiento sensible, pues esto es justamente lo que quedó excluido más arriba: puede haber positividad vital con simultánea negatividad sensible y viceversa. Lo que significa es, en primer lugar, que los sentimientos sensibles localizados en ciertas partes del cuerpo presuponen ya el

cuerpo mismo como unidad vital: “Más bien, [el sentimiento sensible] se da fundado ya en la donación de una *parte* delimitada cualquiera del cuerpo vivo (*Leibes*), como estado justamente de dicha parte (...). Lo siento (*Ich fühle es*) allí ‘donde’ vivo la unidad orgánica de la cual es estado” (GW 2, 336). En último término, la desaparición del cuerpo vivo como tal en la *muerte* conlleva la desaparición de todo sentimiento sensible: “la muerte hace desaparecer consigo, por ley esencial, también el valor de lo agradable (o la completa esfera del valor de lo ‘agradable’ y ‘desagradable’)” (GW 2, 112).

Y, en segundo lugar, esto implica que el valor del agrado sensible viene a añadirse *sobre la base del valor vital* del conjunto total del cuerpo vivo. Por ejemplo, no se dan con el mismo “sentido” el dolor de las agujetas debidas al ejercicio físico y el dolor de unos calambres causados por una enfermedad, aun poseyendo idéntica localización e intensidad; en el primer caso, el dolor forma parte de una totalidad vitalmente valiosa, y disvaliosa en el segundo. Por eso, cuando Scheler afirma que “el valor del agrado de la vida *enferma* está *subordinado* al valor del agrado de la vida *sana*, incluso si aquella es tan agradable o más que esta” (GW 2, 112), no quiere decir que el agrado de la vida sana sea de por sí, *en tanto que agrado*, superior al agrado de la vida enferma (como dice Scheler, puede ser inferior), sino que el conjunto unitario donde el agrado, independientemente de su magnitud, está regido por un valor vital positivo es siempre de valor superior al conjunto unitario regido por un disvalor vital. En este hecho se percibe, no solo la irreductibilidad del valor vital al sensible, sino ante todo que el dato del valor sensible se halla *fundado* en el del valor vital y que la primera clase de valor es, por tanto, inferior a la segunda en altura.

De manera todavía más radical, Scheler cree que el valor vital marca incluso los *límites* dentro de los cuales viene a manifestación el valor del agrado sensible: *la vida sana no experimenta como agradable o desagradable lo mismo que la vida enferma*. Según lo expresa en *Los valores vitales*, se trata de que “las variaciones del sentimiento vital establecen siempre determinados márgenes de posibilidad para determinados sentimientos sensibles, fuera de los cuales no puede darse un sentimiento sensible; de modo que la serie de los sentimientos sensibles representa la serie variable no-independiente” (GW 15, 205). Así, “la vida enferma conduce a que se relacione placer con sucesos vitalmente dañinos” (GW 15, 206). Aunque el dolor siempre sea disvalioso en sí mismo, hay dolores que son preferibles a otros porque son dolores *propios de una vida ascendente* (como en el ejemplo anterior de las agujetas); y, aunque todo placer es

en sí mismo valioso, hay placeres preferibles a otros también en virtud de su subordinación al valor vital del cuerpo en que son experimentados. En último término, los dolores propios de la vida ascendente son preferibles al placer de la vida decadente, pero *no* desde el punto de vista del *agrado sensible*, sino desde el punto de la integración de dichos placeres y dolores en el conjunto *vital* dentro del que se enmarcan.

Este importante matiz es el que Scheler no deja suficientemente claro cuando dice lo siguiente: “Los sentimientos sensibles mismos son solo positiva o negativamente valiosos en tanto que tienen lugar en bienes que están unificados mediante un valor vital, ya sea positivo o negativo. Es decir, es positivamente valioso el placer de la vida sana y ascendente; negativamente valioso el de la enferma y decadente” (GW 15, 205-206). Según esto, se diría que el agrado y el desagrado sensibles no son de por sí valiosos o disvaliosos, sino que su valor les viene concedido desde el nivel vital. Esto, naturalmente, no es así; contraviene la idea de Scheler de que en el nivel sensible hay ya genuinos valores, aunque sean los inferiores, y de que las modalidades de valor son irreductibles entre sí. El agrado es en sí mismo valioso y el desagrado es en sí mismo disvalioso, pero sus respectivos valores quedan en cada caso integrados en conjuntos vitalmente valiosos o disvaliosos y se convierten, así, en “síntomas” de una vida ascendente o decadente. Este punto queda más claro cuando Scheler añade, sobre los placeres propios de la vida enferma, que “(...) no en el placer de tal obrar, sino en el hecho de que alguien encuentre placer en tal obrar, reside lo malo (*das Schlechte*) (no necesariamente lo ‘malo’ en sentido moral, *das «Böse»*) de estos hechos” (GW 15, 206). Es decir, lo malo en este caso no es tender a lo placentero, *pues lo placentero es bueno en sí mismo*, sino que ese tender esté *motivado* por impulsos vitalmente disvaliosos; y tal “maldad” no es ni inmediatamente moral ni tampoco *sensible*, sino *vital*.

No es que impulsos aislados dirigidos al placer conduzcan secundariamente a la decadencia de la vida, como pretende el típico moralista que, por ejemplo, retrotrae el hundimiento de los pueblos a sus malas costumbres (la Roma tardía, la nobleza francesa, etc.), sino que malas costumbres de esa clase son meros síntomas de que la vida decae, de que está agotada y lista para la muerte. (GW 15, 206)

Finalmente, el reconocimiento de los *valores vitales* mismos *se funda*, a su vez, en los *valores espirituales*, aunque aquellos sean irreductibles de estos. Más adelante, en la exposición de la crítica al vitalismo, veremos los argumentos de Scheler en este punto.

2. La esencia del ser vivo

Hemos mencionado ya en un par de ocasiones el texto *Los valores vitales*. Aunque se trata de un manuscrito inacabado y no publicado en vida del autor, para nosotros es de gran importancia, al representar un complemento perfecto a las descripciones de *El formalismo* (su fecha estimada de redacción es 1915-1916⁴⁹), en especial las que conciernen al tema de esta sección. Scheler analiza allí con más detenimiento ciertos aspectos cruciales del valor vital: su vinculación con la esencia de la vida en general, sus clases y subtipos, su relación con los valores del agrado sensible y con los valores de utilidad...

El manuscrito se abre con un planteamiento que nosotros debemos recuperar en este capítulo. Scheler afirma que es imprescindible dar una respuesta a las cuestiones acerca de “la esencia de la vida, su puesto en la totalidad del universo, las metas a ella correspondientes” (GW 15, 191), etc., de cara a ganar claridad sobre el sentido que poseen los valores vitales dentro del ámbito del valor en general. Pone como ejemplo a tres autores que han intentado hacer del “máximo vital” (*Lebensmaximum*) el “principio de la ética”: Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche y Jean-Marie Guyau. Todos ellos entienden el valor vital como valor supremo y, sin embargo, sus conclusiones éticas no coinciden en absoluto. Spencer apuesta por valores propios de la época industrial; Nietzsche, por los valores de un sistema aristocrático; Guyau, por los de un sistema democrático. Ello se debe, según Scheler, a que cada uno de estos filósofos interpreta de diferente manera la esencia de la vida y del ser vivo, lo cual condiciona necesariamente que en cada caso entiendan por “vitalmente valioso” algo distinto: “Pero la [razón] decisiva es la intuición fundamentalmente diferente que poseyeron de la vida misma” (GW 15, 191)⁵⁰.

Scheler intenta mostrar, por tanto, que la esencia de los valores vitales no es independiente de “la esencia y del destino (*Schicksal*) del portador” en que se muestran, es decir, de la esencia del ser vivo (GW 15, 191); bien al contrario, la peculiaridad del valor vital frente a otros valores, descrita en el anterior capítulo, se explica precisamente sobre la base de la peculiaridad de la esencia del ser-viviente frente a otros modos de ser. Puesto que los valores vitales ocupan, junto con otras modalidades de valor, un

⁴⁹ Podría datar incluso de 1913, según explica Avé-Lallemant (1997), p. 86. Véase dicho trabajo para una información más detallada sobre este manuscrito, cuya reproducción en GW 15 parece estar, por cierto, plagada de errores debidos al editor; cf. Henckmann (2017), pp. 178-180.

⁵⁰ Cf. también GW 2, 289.

determinado lugar en el seno del orden objetivo de valores, de aquí se sigue que “no parece que haya cuestión fundamental de la *biología* (...) que no encuentre un correlato determinado en las cuestiones de valor con las que tiene que ver la *ética*” (GW 15, 191-192; cursiva mía). Adentrémonos, entonces, en la descripción que hace Scheler del fenómeno de la vida, a fin de dar plena cuenta y razón de lo expuesto anteriormente sobre el valor vital.

La vida como fenómeno originario e irreductible a otros fenómenos

Primero, Scheler destaca el carácter originario e indefinible de la esencia “vida”⁵¹. Si intentamos determinar qué sea la vida apelando a las características comunes de los portadores de dicho fenómeno, es decir, los seres vivos fácticos, jamás encontraremos dicha unidad.

Siglos de ciencia han mostrado lo siguiente: primero, que no hay ninguna característica ni propiedad común que posean los cuerpos organizados de la cual carezcan sin lugar a dudas los cuerpos inertes; segundo, que todos los intentos de definir los cuerpos animados en contraposición a los inertes han quedado inmediatamente invalidados en el momento en que nuestras observaciones biológicas se han ampliado y se han descubierto nuevos organismos. (GW 15, 193)

Algunos de los ejemplos aducidos por Scheler para defender este punto pueden parecer un tanto rebuscados, pero intentemos ilustrar la idea del siguiente modo: si se pretende definir el ser vivo como aquel que lleva a cabo ciertas actividades, como la nutrición, el crecimiento, la reproducción, etc., constatamos que, para distinguir la nutrición de la mera asimilación de componentes químicos del medio por parte de un mineral, o para distinguir el crecimiento del ser vivo de la dilatación de un metal, o la reproducción propiamente dicha de la simple fragmentación de un cuerpo inerte, etc., estamos ya *presuponiendo* la distinción esencial entre lo vivo y lo inerte; no podemos, por tanto, definirla a partir de aquellas capacidades. En efecto, haciendo abstracción de la idea de “vida”, la nutrición no se distinguiría en absoluto de conjuntos de reacciones químicas presentes también en la naturaleza inerte, pues dichas reacciones, como tales, son idénticas en cualquier caso. No es que haya algo en la reacción química que la caracterice como proceso vital o como proceso inerte, sino que, por el contrario, lo que

⁵¹ Sobre este punto y los que siguen a lo largo de todo este capítulo, véase Rodríguez Duplá (2019a), pp. 73-108.

la caracteriza como “proceso digestivo” es la asunción de partida de que ella se produce dentro de una *unidad vital*. Lo que tienen en común todos los seres vivos conocidos no son tales o cuales propiedades concretas, sino su participación en el fenómeno mismo de la vida, independientemente de a qué propiedades concretas venga asociado.

Los fenómenos de que aquí se trata no son llamados fenómenos vitales porque se encuentren en organismos de naturaleza fáctica, sino que ciertas cosas corpóreas son llamadas organismos porque el fenómeno de la vida aparece en ellos. Este fenómeno mismo sería una esencia (*Wesenheit*) de la cual los contingentes organismos terrestres serían meros ejemplares (*Beispiele*), y no objetos a partir de los cuales aquel fuera abstraído empíricamente. (GW 15, 194)

Tal es, pues, la consecuencia que extrae Scheler: que “la ‘vida’ es una *auténtica esencia* (*echte Wesenheit*), no un ‘concepto empírico general’ (*empirischer Gattungsbegriff*) que se limite a reunir las ‘características comunes’ de todos los organismos terrestres” (GW 2, 124)⁵². Y esto significa que la vida no puede “definirse”, en el sentido de que no existe ningún fenómeno *distinto de la propia vida*, y más básico que ella, que sea *definitorio* de toda vida en general (al modo de una diferencia específica) y al cual podamos acudir, entonces, para señalarla. Es el *dato mismo de la vida* el que se señala a sí mismo: el dato intuitivo de que un determinado ser participa de la esencia “vida”.

Scheler reconoce, sin embargo, que la “indefinibilidad” (*Undefinierbarkeit*) de lo vivo frente a lo inerte, es decir, la inexistencia de una diferencia específica determinada que permita separar tajantemente los cuerpos vivos de los inertes sin presuponer de antemano aquello que se intenta definir, puede conducir también a negar sin más la diferencia esencial entre lo vivo y lo inerte: a suponer que dicha diferencia es tan solo “un corte artificial de nuestro entendimiento, realizado en un lugar cambiante dentro de una continuidad del ser y del acontecer, distinguiendo así lo inerte de lo vivo” (GW 15, 193). Pero Scheler señala que esta opción queda descartada en el momento mismo en que se adopta el punto de vista fenomenológico: al ejecutar aquí la reducción fenomenológica, obtenemos como resto una serie de “fenómenos simplicísimos” que muestran “un contenido esencial de idéntica clase, no definible pero sí *intuible*

⁵² Véase también Bermes (2016).

(*erschaubaren*), cuya eventual presencia es justamente aquello por lo que llamamos ‘viviente’ a su variable portador, sea cual sea” (GW 15, 194).

En definitiva, la esencia de la vida como distinta de la esencia de lo inerte es un “fenómeno originario” (*Urphänomen*) (GW 15, 195), término que alude a la absoluta inderivabilidad de la vida a partir de otros fenómenos, o a la absoluta irreductibilidad de la vida a todo lo que no sea su propio dato inmediato. Podemos preguntar “en qué lugar termina y comienza la vida” (GW 15, 195), es decir, qué seres fácticos son portadores de vida y cuáles no, y en qué condiciones; pero no podemos poner en cuestión la diferencia esencial misma entre lo vivo y lo inerte, que está presupuesta de antemano en aquella pregunta. Es en esta irreductibilidad del fenómeno de la vida a otros fenómenos que encuentra su fundamento la irreductibilidad del valor vital a otras modalidades esenciales de valor⁵³.

El hecho de que lo vivo se distinga por una esencia determinada permite, además, abandonar los acercamientos meramente negativos al fenómeno de la vida: los que no buscan determinar “qué sea la vida, sino solo que no es una máquina, que no se deja conceptualizar plenamente mediante leyes físicas y químicas” (GW 15, 196). Este enfoque no nos dice qué es la vida, sino solo qué *no* es. Lo importante, según cree Scheler, es indagar en el fenómeno positivo de la vida, del cual es precisamente *consecuencia* su distinción radical con respecto a todo ser inerte regido por leyes mecánicas puras.

Y es que, efectivamente, de la originariedad del fenómeno de la vida se sigue también que la *legalidad vital* que manifiesta el comportamiento de los seres vivos es autónoma e inderivable a partir de las leyes de la naturaleza inerte. Dicha legalidad estrictamente vital ha de ser objeto, según se sostiene en *El formalismo*, de una *biología pura*, es decir, fenomenológica, cuyos principios no posean una validez meramente inductiva, abstraída del funcionamiento de los seres vivos fácticos, sino apriórica para todo lo dotado de la esencia de la vida. En palabras de Scheler, se trata aquí de “principios plenamente inderivables, puramente biológicos, que valen para todo lo vivo con independencia de los seres vivos terrestres por nosotros conocidos, ya que se fundan en el puro fenómeno de lo vivo” (GW 2, 461; nota al pie). La biología como ciencia positiva sería, por su parte, una “aplicación” de los principios de la biología pura, “válida bajo las específicas condiciones inorgánicas del entorno terrestre” (GW 15, 195).

⁵³ Sobre la relación entre lo orgánico y lo inorgánico en el Scheler tardío, véase Frings (2001), pp. 282-285.

Estudiemos ahora algunos de esos principios, en la medida en que ellos revelan el sentido peculiar de la legalidad de la que participan los seres vivos en cuanto tales.

El sentido fundamental de la legalidad vital: crítica del mecanicismo y del evolucionismo

La crítica particular de Scheler al mecanicismo nos desvela el modo en que comprende la tendencia fundamental de toda vida. En *El resentimiento en la moral* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912) atribuye el autor, entre otros, los siguientes rasgos a la concepción mecanicista de la vida: 1) el todo unitario “vida” (*Lebensganze*) se reduce a una “suma de partes”, que son los órganos; 2) el órgano se entiende como una herramienta (*Werkzeug*), es decir, como algo en sí mismo inerte, pero dotado de utilidad, y 3) toda tendencia vital se reduce a tendencia a la conservación (*Erhaltung*) (cf. GW 3, 136-137).

Respecto a la comprensión de la vida como suma organizada de órganos-herramienta, es decir, como máquina, ella supone reducir el valor vital a valor de utilidad: “entonces ya no se podría atribuir a la vida, naturalmente, ningún *valor* autónomo (*selbständiger Wert*) que fuese distinto de los valores de utilidad, es decir, de la suma de los valores de utilidad de aquellos ‘órganos’” (GW 3, 135)⁵⁴. Al verse negado el fenómeno unitario y autónomo de la vida, quedan también borrados de un plumazo los valores vitales como especie autónoma de valor. Según este punto de vista, no habría seres vivos más o menos fuertes, más o menos sanos, etc., sino únicamente seres vivos que “funcionan” mejor o peor, donde dicho funcionamiento, y su valor, no cabría ser distinguido cualitativamente del propio de un reloj.

Ahora bien, del reloj podemos decir que funciona mejor o peor porque sabemos para qué sirve. ¿Para qué sirven los órganos del ser vivo, concebidos en tanto que instrumentos? Todo instrumento lo es para alguien y, ante todo, *para algo*; todo valor de utilidad es, según vimos, *valor consecutivo*, construido sobre la referencia a otros valores. Scheler saca a la luz este evidente defecto del mecanicismo en *Los valores vitales*: si se define el organismo como conjunto de instrumentos y toda utilidad de un instrumento lo es con respecto a un valor “por sí mismo”, “¿dónde residen en este caso los correspondientes valores por sí mismos y dónde reside el sujeto al que sirven los instrumentos útiles?” (GW 15, 219).

⁵⁴ La traducción de los pasajes de *El resentimiento en la moral* aquí citados es mía.

Puesto que falta un sujeto de la utilidad y un valor por sí mismo para ella, a las biológicas anglosajonas no les quedó más que la referencia de lo útil a la conservación de la existencia fáctica de los organismos; los organismos valiosos son los capaces de conservación. (GW 15, 219)

Scheler entiende que el mecanicismo incurre aquí en una “tautología sin sentido” (GW 15, 219). El órgano solamente puede poseer valor de utilidad por relación al ser vivo en su conjunto, en tanto que sirve a la realización de sus valores vitales; pero, como la esencia de la vida ha quedado reducida de antemano a un puro mecanismo y los valores vitales a valores de utilidad, el órgano-instrumento no sirve más que para mantener en funcionamiento el mecanismo, es decir, para “conservarlo”... sin que quede claro por qué esta conservación es valiosa. Al encontrar un espacio vacío en el lugar que debieran ocupar los valores vitales “por sí mismos”, es el puro “seguir funcionando” el que se toma a sí mismo como fin, lo cual resulta absurdo. Ni el ser vivo puede ser una mera suma de partes, ni su valor puede consistir en la suma del valor de utilidad de dichas partes; ha de tratarse de un todo unitario con un valor propio “por sí mismo”, *solo por relación al cual las partes pueden resultar útiles*.

Con esto hemos alcanzado la última tesis mecanicista antes mencionada, según la cual lo vitalmente valioso es el mero mantenimiento en la existencia. Ella también se encuentra presente en las teorías evolucionistas criticadas por Scheler (en particular, la de Spencer) y constituye el punto al que dirige reproches más duros e insistentes. Desde unos presupuestos mecanicistas, se trataría, como hemos dicho, de que la máquina se mantuviese en funcionamiento ininterrumpido el mayor tiempo posible, lo cual conduce a una tautología sin fundamento. El funcionamiento ha de ser útil por respecto a algo, y ese algo es el *valor vital*, que posee su propio sentido positivo. El objetivo primario de toda vida no es mantenerse en la existencia, sino *crecer en valor vital*; la conservación de la existencia no es más que un medio para lograr dicho objetivo. En *El resentimiento en la moral* apunta ya Scheler en esta dirección:

La vida es esencialmente despliegue, desarrollo, crecimiento en plenitud, y no, según pretende cierta doctrina errónea, “autoconservación”, como si todos los fenómenos de desarrollo, despliegue y crecimiento fuesen meros epifenómenos de simples fuerzas dirigidas a la conservación y reducibles, por tanto, a la conservación de los “mejor adaptados”. (GW 3, 75)

Según se detalla en *El formalismo*, la tendencia más propia de la vida no es a conservarse sin más, sino a crecer cualitativamente: a hacerse más fuerte, más capaz, más variada. No a adaptarse al medio, sino a “*trascenderlo*, ampliarlo y conquistar uno nuevo”⁵⁵; de modo que “el principio de la *lucha* solo entra en juego cuando dicha tendencia originaria se *estanca* y, en su lugar, se vuelve predominante la mera tendencia de adaptación a un medio dado” (GW 2, 287).

Si este es el caso, la lucha por los bienes de ese medio es la consecuencia necesaria; si no es el caso, por el contrario, las unidades vitales harán superflua o limitarán esa lucha en la misma medida en que ellas se desarrollan y amplían su medio, y podrán vivir tranquilamente en la gran totalidad del universo, juntas las unas con las otras ante su mesa bien provista. (GW 2, 287-288)

Scheler aporta un argumento muy interesante para defender que la autoconservación no constituye la tendencia primaria de toda vida: el hecho de que sea consustancial al ser vivo un cierto “impulso de sacrificio” (*Hingabetrieb*) (GW 2, 285). Los seres vivos no se aferran a toda costa a su puesto en la existencia, sino que, donde hay una situación de decadencia vital, la tendencia natural es más bien a sacrificar la propia vida para dejar paso a vida nueva y más plena. Ya el impulso básico de procreación, según plantea Scheler en *Los valores vitales*, es indicativo de que el ser vivo está volcado a algo esencialmente distinto de su propia vida.

El impulso de sacrificio (*Opfertrieb*) nace continuamente a partir del impulso de procreación; y este mismo, del sacrificio vital por vida nueva que viene a manifestación en dicho sacrificio. Aquel se exterioriza ya del modo más acentuado en los instintos animales de nidificación y de cuidado de la prole. (GW 15, 207)

Que lo propio de la vida sea la tendencia al crecimiento en plenitud vital no significa que la conservación carezca por completo de un sentido en el seno de la vida, sino solamente que su papel es secundario y relativo al impulso vital originario: donde dicho impulso se ve mermado, la existencia puede ser vitalmente sacrificable. Desde un punto de vista estrictamente vital, la conservación de la existencia es valiosa solo en la medida en que se encuentra al servicio de un proceso de despliegue vital positivo. No es ella, pues, el valor vital supremo, sino dicho despliegue.

⁵⁵ En su escrito *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1913) atribuye Scheler a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en apresar este hecho. Cf. GW 3, 315.

La negación del principio que reduce la vida a conservación de la existencia se vincula en Scheler, por cierto, al rechazo de la teoría según la cual toda solidaridad y todo sentimiento de simpatía proceden genéticamente de un egoísmo originario. Scheler cree que “ya los hechos más simples de la experiencia vital (...) muestran más bien que, a la inversa, el egoísmo reside en una *decadencia*, en una *sustracción* de los naturales *sentimientos de simpatía* (*Sympathiegefühle*) que son *originariamente* propios de toda vida” (GW 2, 283). No entraremos a discutir a fondo esta cuestión, que es abordada por Scheler en *Esencia y formas de la simpatía* (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1913/1923); baste con señalar que, según *El formalismo*, autores como John Stuart Mill, Herbert Spencer y Charles Darwin han invertido el proceso genético a causa de una “proyección”, sobre el ámbito de lo vivo en general, de la moral individualista imperante en la “moderna civilización industrial de la Europa occidental” (GW 2, 285-286). Scheler cree que, si se observan los fenómenos vitales sin partir de dicho prejuicio, se constata que el impulso de *autoconservación*, aunque lo hay, está subordinado a otros impulsos de *solidaridad* que pertenecen de manera más primaria a la esencia de lo vivo: “El impulso de reproducción o procreación precede al impulso de conservación, y solo en la medida en que el impulso de procreación topa con determinados obstáculos se forma un impulso más acentuado de conservación de los individuos” (GW 2, 285). Y, en todo caso, la conservación primaria no es la del individuo aislado frente al resto de individuos, sino la de la especie en su conjunto (y, cabe añadir, la de la vida en general). Scheler llega a decir, con gran dureza, que “solo la creciente perversión impulsiva de una pequeña parte de la historia europea occidental puede ser culpada del error de entender que [el impulso a la conservación] sea el primario” (GW 2, 171; nota al pie).

En *Los valores vitales*, Scheler resume su crítica en unas pocas líneas:

No hay error más profundo que el de aquellos moralistas que quieren hacer de la conservación de la existencia y la autoconservación el impulso fundamental (*Grundtrieb*) de la vida (...). Cuanto más positiva es la dirección de la tendencia vital, más se orienta, no a la conservación de la existencia, sino en primer lugar al crecimiento, al despliegue y al desarrollo y, en segundo lugar, a la aprehensión de toda otra vida a través de la simpatía; secundariamente, también al sacrificio de su propia riqueza. (GW 15, 207)

El punto decisivo reside en lo que se añade a continuación: “La conservación de la existencia y la autoconservación, como contenidos de la intención, no son fenómenos

vitales, sino de lo inerte (*Todesphänomene*), alcanzando su más pura expresión en los principios de conservación de la mecánica” (GW 15, 207). En efecto, si sostenemos que la tendencia más íntima de lo vivo es a la mera conservación, entonces coincidiría plenamente con el principio mecánico de inercia, viéndose negada con ello la peculiaridad esencial de la vida frente a lo inerte.

De esta cuestión ya se había ocupado Scheler en la década anterior. Entre los textos pertenecientes al legado póstumo del autor y posteriormente publicados en sus obras completas, se incluye una *Lección de biología* (*Biologievorlesung*) de los años 1908/1909⁵⁶. En ella se aborda, entre otros temas, el problema del movimiento del ser vivo y su distinción del movimiento inerte. Allí propone Scheler una idea verdaderamente atractiva: que, lejos de ser el movimiento vital un movimiento inerte al que se *añade* algo (alguna clase de motivación interna), es el movimiento inerte el que se obtiene a partir del movimiento vital, *sustrayéndole* a este lo que tiene de *tendencial*, de dirigido internamente a una meta. Según Scheler, “el principio de inercia no es otra cosa que la expresión suprema de la legalidad de un mundo en el que no hubiera vida alguna” (GW 14, 328), de modo que “queda excluido supeditar el movimiento vital al principio de inercia. Este principio solo vale en tanto que consideramos el universo con independencia de todos los movimientos que son del tipo del movimiento vital” (GW 14, 333).

Los movimientos vitales son, según las razones aducidas, movimientos esencialmente “amecánicos”, o “movimientos” cuyo carácter fenomenológico se halla en perfecta contraposición al carácter que manifiestan los movimientos inertes, únicamente para los cuales están definidos los principios de la mecánica. Frente a los movimientos que siguen dichos principios, son movimientos libres, es decir, en modo alguno determinados unívocamente por ellos. (...) De ninguna manera implica esto que sean movimientos sin ley. Más bien, la tarea de la biología es justamente investigar las leyes de estos movimientos. (GW 14, 339)

Lo expuesto en este apartado se halla en perfecta consonancia con el sentido del valor vital descrito en el apartado anterior: si la vida, por su propia esencia, se dirige de modo eminente a un crecimiento en riqueza, entonces lo vitalmente valioso será todo

⁵⁶ Algunos pasajes del texto fragmentario publicado como “lección” en GW 14 parecen ser, en realidad, añadidos posteriores; cf. Henckmann (2017), pp. 137-147, donde se indica también una pequeña parte de los numerosos errores cometidos por Manfred S. Frings en su trabajo de edición (a los cuales se une, dicho sea de paso, una cantidad inaceptable de erratas).

fenómeno de plenitud vital en sentido cualitativo, o de *vida ascendente*: fuerza, salud, etc., mientras que lo vitalmente disvalioso será la debilidad, la enfermedad, etc., es decir, los fenómenos de *vida decadente*. Y, en consecuencia, lo supremamente disvalioso, *en términos de puro valor vital*, no será la simple muerte o *desaparición* de la vida, sino su *decadencia*. Pudiendo poseer la muerte, por su parte, tanto un sentido vitalmente positivo de sacrificio de la vida decadente por mor de valores vitales superiores, como también un sentido vitalmente disvalioso, cuando supone la aniquilación de una vida en plenitud. Insistamos en que aquí estamos hablando exclusivamente en términos de *valor vital*; trasponer esto al *valor en general* conduciría a una filosofía eugenésica profundamente inmoral, que justificaría el sacrificio de valores espirituales por mor de valores vitales, cuando, en realidad, estos son inferiores a aquellos. Legitimar la aniquilación de una *persona* a causa de su supuesta *inferioridad vital* es el peligroso riesgo que asume todo “vitalismo” (enseguida hablaremos de ello)⁵⁷.

En todo caso, la legalidad más propia de la vida en general no consiste en conservarse “porque sí”, ni mucho menos en conservarse a sí misma frente a la vida ajena. Más bien, en el ser vivo se encarna una aspiración de *la vida en general* a crecer en plenitud cualitativa, de modo que la vida del individuo concreto siempre queda solidariamente al servicio de algo superior a sí misma.

El conocimiento de la legalidad vital presupone su superación: crítica del vitalismo

Hemos comprobado que a lo vivo corresponde una legalidad propia e independiente de toda otra legalidad, especialmente la de lo inerte. Este problema plantea, según Scheler, la disyunción entre “vitalismo y mecanicismo” (GW 15, 196), donde el segundo anula dicha legalidad propia de lo vivo reduciéndola a la de la materia inerte y el primero busca, en cambio, darle reconocimiento. ¿Convierte esto a Scheler en un vitalista? No exactamente. Scheler no cree que baste con dar voz a la idea de una legalidad vital autónoma, como han hecho Nietzsche o Bergson, pues todavía se puede incurrir en un error del que dichos autores participarían: el del “vitalismo” en su sentido negativo, como reduccionismo y como relativismo. Los vitalismos, así entendidos,

⁵⁷ Con toda razón argumenta Avé-Lallemant (1997), pp. 92-94, que un esclarecimiento filosófico de los valores vitales frente a otras clases de valor, como el intentado por Scheler, es imprescindible para la crítica fundada de los fascismos; tanto los pasados como los presentes.

reducen todo valor a valor vital y convierten toda capacidad y función imaginable en subsidiaria de capacidades y funciones vitales.

Scheler esgrime en *El formalismo* un argumento decisivo contra esta clase de reduccionismo: que, en realidad, el mero hecho de admitir una legalidad vital autónoma *implica* que hay un nivel ontológico superior al de la vida misma⁵⁸. La razón es muy sencilla: el conocimiento de la vida misma y de su legalidad y valor propios no puede ser él mismo relativo a la vida, pues entonces se volvería sencillamente *imposible*. La vida, como objeto teórico y como objeto de valoración, quedaría en *ángulo muerto*: “Un entendimiento que haya surgido de la vida para una determinada especie, concretamente para la especie humana, no puede en ningún caso hacer comprensible la vida misma — como no puede la parte hacer comprensible el todo—, sino que la vida debe serle, más bien, necesariamente trascendente” (GW 2, 296). Y lo mismo vale para el percibir afectivo: “Si los valores fueran relativos a la vida, quedaría entonces excluido el poder atribuir un valor a la vida misma. La vida como tal sería un hecho indiferente al valor” (GW 2, 280). Me permito citar íntegro el pasaje en que Scheler desarrolla esta idea:

Si la vida (tal como se la ha entendido siempre) fuese la raíz de nuestro espíritu, de nuestro intuir, amar, odiar, percibir afectivamente el valor, y de sus legalidades y formas, entonces o bien sería esta “vida” algo completamente distinto de la vida que se nos presenta intuitivamente en la concepción natural del mundo y en la biología científica y filosófica —resultando equívoco denominar ambas con el mismo término—, o bien constituiría una incógnita absolutamente trascendente e indeterminable; pues justamente aquella “vida” que nos es “dada” en la experiencia ha pasado a través de las leyes y formas de *aquel* mismo espíritu que, según se supone aquí, debería hacerse comprensible *a partir de* la vida. Del mismo modo que un entendimiento y una percepción cuyos contenidos y leyes fuesen en este sentido relativos a la vida (por ejemplo, un resultado de impulsos y necesidades, etc.) no podrían nunca *reconocer* la vida misma *como objeto*, tampoco podrían *atribuir valor* a la vida misma un percibir afectivo y preferir, un amar y odiar que fuesen relativos a la vida. Y un tal espíritu no podría ni preferir la vida a lo inerte, ni sacrificarla por algo superior. (GW 2, 281)

Asumiendo que la vida de la cual hablan los filósofos vitalistas no consista en una hipótesis incognoscible, sino en la misma vida que vemos a nuestro alrededor, la

⁵⁸ Esta idea ya se encuentra en la *Lección de biología*. Scheler la dirige allí contra Spencer y contra el pragmatismo, que intentan hacer relativo todo conocimiento a la organización vital humana. Cf. GW 14, 274-275.

misma que investigamos teóricamente y la misma a la cual consideramos portadora de ciertos valores, entonces resulta evidente que las facultades mediante las que accedemos a la *vida misma* no pueden ser a su vez relativas a la vida, es decir, no pueden reducirse a facultades vitales. En *Los valores vitales* aporta Scheler el principio general al cual se acoge su argumentación:

Allí donde se hace el intento de probar la esencia y la estructura de un ámbito de objetos como existencialmente relativas (*daseinsrelativ*) a un determinado portador de conocimiento (por ejemplo, al hombre, al ser vivo, etc.), ha de ser posible, y acreditarse como posible (...), que dicho portador de conocimiento (hombre, ser vivo) tiene acceso a una forma de conocimiento que sea menos relativa que la puesta en cuestión; o que hay un segundo portador de conocimiento al cual no es existencialmente relativo el primero. (GW 15, 197)

Es decir, si se plantea que toda facultad humana está vitalmente condicionada, esto solo puede sostenerse si hay al menos *una* facultad no relativa a la vida: la que nos permite detectar la relatividad vital del resto de facultades. De modo que, en el fondo, es imposible que todas las facultades humanas sean relativas a la vida. El pedestal que nos permite alzarnos por encima de todo condicionamiento vital y apresar la vida misma como objeto de valor, concretamente, sería el estrato espiritual de nuestra vida emocional. En *El formalismo* se defiende, como mencionamos más arriba, el carácter fundado de los valores vitales, o, mejor dicho, de su reconocimiento como tales, sobre los valores espirituales, en virtud de un argumento que por fin ofrecemos:

Pues solo en la medida en que la vida misma (en todas sus formas) *es* portadora de valores que adquieren una determinada altura según un orden jerárquico absolutamente objetivo de valores, *posee* ella fácticamente dichos valores. Pero un “orden jerárquico” tal solo es aprehensible mediante actos *espirituales* que ya no estén a su vez condicionados vitalmente. (GW 2, 113)

Pongamos un ejemplo: es cierto que un perro vive inmediatamente el valor vital, es decir, experimenta que tales o cuales cosas son para él beneficiosas, perjudiciales, etc. Pero el perro no puede distinguir que eso que él vive como beneficioso y perjudicial lo es *vitalmente*, es decir, que posee valor consecutivo por referencia a *su vida*, pues carece de toda noción de vida: sus funciones están condicionadas vitalmente y no pueden *objetivar* la vida misma frente a otros modos de ser. El mero ser vivo experimenta

cualidades de valor que un ser puramente espiritual no podría vivir, pero, a diferencia del ser espiritual, el animal no puede discernir que son cualidades de valor *específicamente vitales*, ni mucho menos que guardan una relación jerárquica con respecto a otras clases de valor. Puesto que este conocimiento objetivo solamente es posible a través de actos espirituales, dado que *el valor del conocimiento mismo es un valor espiritual*, el conocimiento del valor vital en cuanto tal se funda en valores espirituales, no en el propio valor vital⁵⁹. Solamente un ser abierto ya al ámbito de los valores espirituales puede reconocer el valor vital *como tal* frente a otras clases de valor y ubicarlo en su lugar de la jerarquía objetiva, gracias al conocimiento de la vida misma y de su valor propio frente al de otros modos de ser.

En definitiva, se impone contra el mecanicismo la idea de una legalidad propia de lo vital, la cual no establece como vitalmente valioso el mantenimiento indefinido de la maquinaria vital, sino el acrecentamiento de su plenitud en sentido cualitativo. Pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer contra el vitalismo que dichos valores vitales no son los valores supremos, sino que ya su mismo reconocimiento como tales se realiza por necesidad desde el nivel espiritual de la persona humana, que trasciende la esfera de las leyes estrictamente vitales.

Cuerpo vivo y entorno

Scheler se refiere en numerosas ocasiones a la unidad fenoménica dotada de vida, no como “ser vivo” (*Lebewesen*), sino como “cuerpo vivo” (*Leib*). El cuerpo vivo se distingue, por supuesto, de todo cuerpo inerte; según se dijo más arriba, el valor vital “por sí mismo” no es un valor de cosa precisamente porque su portador no es un cuerpo inerte, sino un cuerpo vivo. El fenómeno mismo de la “corporalidad” (*Leiblichkeit*) del cuerpo vivo se distingue radicalmente de toda mera corporeidad inerte y, como la esencia “vida” en general, no se abstrae por inducción de los cuerpos vivos fácticos, sino que estos últimos funcionan de antemano como simples ejemplares del fenómeno en cuestión: “Hay una esencia ‘corporalidad’ (*Leiblichkeit*) que no se abstrae inductivamente de los cuerpos vivos (*Leibern*) fácticos, y cuya posible intuición en un objeto empírico (por ejemplo, mi cuerpo vivo en este instante, o el cuerpo vivo de otra persona, etc.) me lo dona como un objeto corporal (*Leibgegenstand*) diferente, y diferente por esencia, de los objetos inertes (*toten Gegenständen*)” (GW 2, 405).

⁵⁹ En la Tercera parte regresaremos a este problema.

El cuerpo vivo (*Leib*) tampoco consiste en el “*Körper*”, que vendría a ser el “cuerpo objetivo”: el organismo tal como es dado en la percepción externa, al margen de su ser *vivido*. En este sentido, el *propio* “cuerpo objetivo” es dado exactamente igual que cualquier otro cuerpo a mi alrededor, al perder lo que le distingue de los otros cuerpos: su *ser vivido* por mí (cf. GW 2, 398)⁶⁰.

Ahora bien, el cuerpo vivo completo, como *cuerpo vivido*, no constituye una combinación mediata de ese “cuerpo objetivo” (*Körper*) y un “alma” (*Seele*) que funcione como “vivencia” o percepción interna conectada a dicho cuerpo, según han propuesto todos “los mecanicistas desde Descartes” (GW 15, 194). Por el contrario, se trata de un *todo concreto* que engloba ambos aspectos como *momentos abstractos* suyos: el “cuerpo orgánico” (*Leibkörper*) y el “alma orgánica” (*Leibseele*). Según Scheler, “[el cuerpo vivo (*Leib*)], o su percepción total inmediata, *funda* tanto la donación ‘alma orgánica’ («*Leibseele*») como la donación ‘cuerpo orgánico’ («*Leibkörper*»)⁶¹. Y justo *este* fenómeno elemental fundante es ‘cuerpo vivo’ («*Leib*») en el sentido más estricto” (GW 2, 399)⁶².

No se requiere, por tanto, un proceso de identificación que enlace ciertos acontecimientos corpóreos con ciertos acontecimientos anímicos mostrándolos como sucesos del “mismo” cuerpo vivo, sino que toda donación de dichos acontecimientos los ubica ya como pertenecientes de antemano a la unidad superior del cuerpo vivo. Todo cuerpo vivo posee tanto un lado estrictamente corporal como un lado estrictamente anímico, pero no consiste en la suma de dos sustancias independientes entre sí, “cuerpo” y “alma”. El “alma” lo es ya *de un cuerpo vivo* y posee su correlato estrictamente corporal; el “cuerpo” animado lo es ya como integrante de la unidad superior *del cuerpo vivo* y con un “alma” por correlato. En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler insiste en que “lo que llamamos ‘fisiológico’ y ‘psicológico’ son solamente *dos lados desde los que considerar uno y el mismo proceso vital*” (GW 9, 58; SMK, 98). Esto significa también que uno y el mismo proceso vital puede desencadenarse tanto fisiológica como psíquicamente. Scheler remite al ejemplo, ya clásico pero novedoso a principios del siglo XX, de la liberación de jugos gástricos producida igualmente por la ingesta de un alimento que por la simple sugestión de dicha ingesta.

⁶⁰ Véase Vendrell Ferran (2008), p. 159.

⁶¹ El texto de las ediciones publicadas en vida de Scheler dice, en este preciso lugar, “*Körperleib*”, que Maria Scheler convirtió en “*Leibkörper*” en la edición de 1954. Parece evidente que se trata de lo mismo.

⁶² En la traducción española se traduce “*Körper*” por “cuerpo”, “*Leib*” por “organismo” y, finalmente, “*Leibkörper*” por “cuerpo orgánico” y “*Leibseele*” por “alma orgánica”. He optado por mantener la traducción de estos dos últimos conceptos, nada fáciles de verter al español.

Ya en la *Lección de biología* se introducía la idea de que la vida es “un fenómeno psicofísicamente indiferente” (GW 14, 325), en el sentido de que no se reduce ni a su lado fisiológico ni a su lado psíquico: la unidad de lo vivo se coloca por encima de dicha distinción y tanto lo fisiológico como lo psíquico se muestran como dos aspectos diferentes de dicha unidad. Lo cual implica que se puede hacer una explicación tanto física o fisiológica de la vida como una explicación psicológica, sin que ninguna de estas investigaciones posea exclusividad ni preeminencia a la hora de describir el fenómeno de la vida. En palabras de Scheler, toda biología puede desarrollarse tanto en la forma de una “biofísica” como en la forma de una “biopsicología” (GW 2, 467-468); o, como se dice de nuevo en *El puesto del hombre en el cosmos*: “Hay una ‘biología desde dentro’ y una ‘biología desde fuera’” (GW 9, 58; SMK, 98).

Y esto también implica que coinciden a la perfección el sistema psíquico de *impulsos* vitales y el sistema corporal *motor*: “De manera análoga yace una *idéntica estructura* unitaria de tendencias corporales (*Leibtendenzen*) en la base de la estructura funcional motriz (*funktionellen Bewegungsstruktur*) del cuerpo orgánico (*Leibkörper*) y de la estructura impulsiva (*Triebstruktur*) del alma orgánica (*Leibseele*)” (GW 2, 414). El movimiento corporal es impulsivo o tendencial, frente al movimiento inerte, y la estructura tendencial del ser vivo es *única*, ya la consideremos desde el punto de vista de su manifestación “interna” (el impulso propiamente dicho) como desde el punto de vista de su manifestación “externa” (el movimiento impulsivo): “La ‘tendencia’ (»*Tendenz*») es, según esto, un componente cualitativamente idéntico de impulso y movimiento vital (*ein qualitativ identisches Bestandteil von Trieb und vitaler Bewegung*)” (GW 2, 414; nota al pie). Este punto, de apariencia puramente técnica, será relevante en la Segunda parte para comprender por qué Scheler denomina a su teoría de la percepción en *Conocimiento y trabajo* “doctrina del condicionamiento *impulsivo-motor* de la percepción”, y por qué ella puede designarse, de manera más simple, como “doctrina del condicionamiento *tendencial*”.

Una vez realizada esta aclaración sobre la correspondencia de lo físico y lo psíquico, podemos establecer que el uso que hace Scheler regularmente de la expresión “cuerpo vivo” no remite a la pura corporalidad del ser vivo, en oposición a su lado psíquico o anímico; a esto es a lo que denomina “*Leibkörper*”, no “*Leib*”. Con “*Leib*” se refiere, más bien, al ser vivo completo, incluyendo tanto su lado corporal o fisiológico como su lado anímico o psíquico.

Pues bien, es esta “unidad corporal” (*Leibeiinheit*), consistente en el ser vivo completo, la que “representa el correlato (*Gegenglied*) esencial del ‘entorno’ («*Umwelt*»)” (GW 2, 158; nota al pie). Dado que ese “cuerpo vivo” que tiene por correlato el entorno no es puro cuerpo, sino que incluye ya una dimensión psíquica, Scheler aclara con acierto que “la distinción de ‘individuo’ y ‘entorno’ es *psicofísicamente indiferente*; de modo que cada individuo posee en su entorno y en sí mismo un componente ‘psíquico’ y un componente ‘físico’” (GW 2, 157; nota al pie). Es decir, del lado del “individuo” vivo quedan tanto su cuerpo como su psique; del lado del entorno quedan tanto fenómenos físicos (cuerpos) como fenómenos psíquicos (los sentimientos de otros seres vivos, por ejemplo). De modo que la distinción entre “ser vivo” y “entorno” no coincide con la distinción entre lo “psíquico” y lo “físico”, sino que se cruza con ella.

El problema de la relación entre ser vivo y entorno es de tal importancia y requiere dilucidaciones tan extensas que le reservaremos toda la Segunda parte.

3. La cuádruple relación de la vida con el valor y el problema del valor ontológico de la vida

En su *Ética*, Dietrich von Hildebrand distingue, entre otras, dos especies esencialmente diferentes de valor: los *valores cualitativos* (*qualitative Werte*) y los *valores ónticos* (*ontische Werte*). A estos últimos los denomina en otros lugares (en la *Estética* y en *Moralia*) “valores ontológicos” (*ontologische Werte*), que es la terminología más habitual y a la cual me atenderé⁶³. Para que se capte con facilidad en qué consiste la diferencia entre una y otra clase, apliquemos ya la distinción a la cuestión del valor vital que hemos venido estudiando en las últimas páginas. Valores vitales *cualitativos* serían, sencillamente, los caracterizados más arriba, siguiendo a Scheler, como valores vitales “por sí mismos”: aquellos que porta el ser vivo en función de su vida ascendente o decadente. En cambio, el valor vital *ontológico* sería el valor de *la vida como tal*; es decir, el valor que portan los seres vivos *por el mero hecho de ser vivientes*, de participar de la vida en general, con independencia de si la vida en cuestión es ascendente o decadente.

La distinción entre valores vitales cualitativos y el valor ontológico de la vida cumple todos los puntos que Hildebrand aduce para el establecimiento de la separación

⁶³ Para este asunto, véase Rovira (2015).

general entre valores cualitativos y valores ontológicos⁶⁴. Valgan como ejemplos los siguientes: mientras que el valor vital cualitativo posee pares de contrarios (*valor* vital de la vida ascendente, de la salud, de la fuerza... y *disvalor* vital de la vida decadente, de la enfermedad, de la debilidad), el valor ontológico de la vida no admite contrario alguno, sino que simplemente se diferencia de los restantes valores ontológicos y se halla en relación jerárquica con ellos: es superior al valor ontológico de lo inerte, inferior al valor ontológico de la persona... Y, frente a la gradación que admiten los valores vitales cualitativos, según la vida del ser vivo sea *más o menos* plena en sentido cualitativo, el valor ontológico de la vida no presenta grados: o se participa de la vida y se es depositario del valor ontológico de la vida, o no se participa de ella y no se es portador de dicho valor.

Si no hemos mencionado hasta aquí el valor ontológico de la vida, ello se debe a que Scheler no se refiere expresamente a él en ningún lugar, con la sola excepción del texto que señalaremos más adelante. Es cierto que se lo menciona de pasada en alguna ocasión, como cuando en *El formalismo*, al hilo de la crítica del vitalismo antes analizada, señala lo siguiente:

La vida no es solo objeto de *valoración* (*Werthaltung*) en tanto que este o aquel ser vivo (en la medida en que él encarna en sí más o menos vida), sino también en tanto que *esencia* (*Wesenheit*). Por ejemplo, es un enunciado evidente (ya Malebranche lo expresa como tal) que lo vivo, bajo condiciones por lo demás iguales, posee un valor superior al de lo inerte (*das Tote*) y que exige de nosotros, por tanto —con independencia de la proyección afectiva (*Einfühlung*) humana—un comportamiento distinto que lo inerte. Esto vale para todo objeto en que venga a manifestación el fenómeno de la vida, también para las plantas y los animales más elementales. (GW 2, 280-281)

Este valor que corresponde a la *esencia* misma de lo vivo, y del cual participa *por igual* todo ser que participe, a su vez, de dicha esencia, con total independencia de la clase de ser vivo de que se trate y de la plenitud cualitativa de su vida, corresponde, sin la menor duda, a la idea del *valor ontológico* propuesta por Hildebrand, aplicada a la esencia de la vida. De hecho, el propio Scheler lo contrapone aquí al valor (ontológico) de lo inerte, con respecto al cual sería superior.

Parece claro que Scheler ha tenido a la vista la existencia de algo así como una “dignidad” ontológica propia de lo vivo en cuanto tal, pero solo de manera implícita y

⁶⁴ Cf. Hildebrand (1973), pp. 135-145.

sin reservarle un lugar específico en la descripción pormenorizada de los valores del ámbito vital que encontramos en *El formalismo*. Sin embargo, aquí adquiere una importancia inesperada ese pequeño manuscrito inacabado del legado póstumo, editado como simple “anexo” del último volumen de las obras completas, titulado *Los valores vitales*, al que ya hemos recurrido anteriormente. En él, y aparentemente solo en él, hace Scheler una formulación expresa y con carácter sistemático del valor ontológico de la vida frente a otras clases de valor vital. Dicho escrito nos sirve como único punto de referencia en toda la obra publicada de Scheler (si no me equivoco) para abordar esta cuestión.

En los párrafos introductorios de la segunda parte de *Los valores vitales*, titulada “Vida y axiología” (*Leben und Wertlehre*), establece Scheler que “el problema [de la vida] guarda una cuádruple relación con la axiología” (GW 15, 199). La tercera de dichas relaciones es la que nosotros mencionaremos en primer lugar, para luego centrarnos en las restantes: se trata de que la vida, en su lado psíquico, es “función para la aprehensión del percibir afectivo de valores” (GW 15, 199). En efecto, el ser vivo no solamente guarda relación con el valor en general en tanto que *portador de valores*, sino también en tanto que *aprehensor de valores* en virtud de sus funciones afectivas.

A nosotros nos interesan más, en este momento, las otras tres relaciones de la vida con el valor, que sí que tienen que ver con el carácter *portador de valores* del ser vivo (y a las cuales corresponden, secundariamente, los valores consecutivos de las cosas beneficiosas para la vida). Primero, “es la vida misma la que posee un valor propio frente a lo inerte y frente a las actividades espirituales y sus productos (cultura)” (GW 15, 199). En segundo lugar, los seres vivos portan “ciertos valores que también la biología reconoce en cierta manera al distinguir entre ‘seres vivos organizados superior o inferiormente’, al hablar de ‘progreso’ y ‘retroceso’ en el desarrollo, al separar especies ‘más nobles’ y ‘vulgares’; también con las palabras ‘sano’ y ‘enfermo’ vienen a manifestación atributos de valor” (GW 15, 199).

Antes de pasar a la tercera clase de valor de que puede ser portadora la vida, destaquemos que las dos primeras coinciden ya, respectivamente, con lo que más arriba hemos denominado, a partir de Hildebrand, el *valor ontológico de la vida* y los *valores vitales cualitativos*, aunque Scheler nunca utilice tales términos. El valor que posee “la vida misma” frente a lo inerte y frente a lo espiritual es, efectivamente, ese valor que todo ser vivo posee por el mero hecho de estar vivo. Es interesante que Scheler diga de este valor que “se manifiesta de un modo u otro en todas las reglas de preferencia de las

morales humanas” (GW 15, 199). La segunda clase de valor corresponde, en cambio, a los valores vitales descritos por extenso en *El formalismo*: los de lo “noble” y lo “vulgar”, los de lo “sano” y lo “enfermo”... Se trata, pues, de los valores que los seres vivos portan, no simplemente por estar vivos, sino por tener una vida ascendente o decadente, y por tenerla en mayor o menor grado de plenitud cualitativa.

Por último, “toda vida posee un valor derivado (*derivaten Wert*) como eventual portadora de actos espirituales, en tanto que forma de acción más o menos automática a través de la cual actúa una personalidad espiritual con su pensar, intuir, amar, odiar y querer, y gana como tal forma de acción en los estratos más elevados de su manifestación un valor que se distingue de su valor por sí mismo (*Selbstwert*)” (GW 15, 199). Esta última opción, la del valor que posee la vida por posibilitar la realización de valores espirituales, es reveladora para nosotros, pues Scheler señala expresamente que el valor de la vida misma se distingue, como “valor por sí mismo”, de dicho valor meramente “derivado”.

En efecto, podría pensarse que, en el fondo, el supuesto valor ontológico de la vida tiene que ver simplemente con el hecho de que la existencia de la vida permite realizar valores en general: gracias a estar vivo, el ser vivo puede realizar valores vitales; gracias a estar viva, la persona puede realizar valores vitales y espirituales... Según esto, el valor ontológico no sería realmente un valor “por sí mismo”, sino tan solo un valor consecutivo relativo a los valores cualitativos. Pero Scheler está diciendo que todos estos valores derivados de los cuales es portadora la vida no deben identificarse con el valor de la vida misma, ya que este es un valor “por sí mismo”.

También conocemos cuál sería la relación jerárquica existente entre dicho valor ontológico de la vida y algunas otras clases de valor. El valor de la vida misma sería superior, como se decía en *El formalismo*, al valor ontológico de lo inerte, pero inferior al de lo espiritual. Y, además, sería también *inferior al valor vital cualitativo*, es decir, al valor de la vida ascendente. Esto está implícito en la idea scheleriana del “impulso de sacrificio”. Si la *vida como tal* es sacrificable según el grado de su plenitud cualitativa, esto quiere decir dos cosas: primero, que la vida como tal posee un valor positivo en sí misma que puede ser sacrificado, distinto de su valor vital cualitativo (aquí encontramos de nuevo, implícitamente, el reconocimiento del valor ontológico); en segundo lugar, significa también que el valor vital cualitativo es *superior* al valor ontológico de la vida: solamente entonces tiene cabida que el segundo valor se sacrifique al primero. La vida ascendente *vale más* que la vida a secas; si la vida es decadente, entonces el valor de la

vida a secas, habiéndolo, *merece ser conservado en menor medida* (salvo que tomemos la vida como medio para valores superiores a los vitales, por supuesto). El propio Scheler apunta en esta dirección en un lugar más avanzado de *Los valores vitales*: “Si la vida posee un valor superior al de lo inerte, entonces debe conservarse. *Si un ser vivo es valioso, entonces debe conservarse más aún*” (GW 15, 220; cursiva mía). Es decir, el puro estar vivo tiene un cierto valor ontológico, superior al de lo inerte, en virtud del cual ya merece ser conservado; pero si se trata, además, de vida vitalmente valiosa, entonces *vale más* y merece ser conservada *en mayor grado* que la vida a secas. Según esto, la vida siempre tiene un valor en sí misma, que *no varía* en función del valor vital cualitativo, pero que merece ser *conservado en mayor o menor medida*, o incluso *sacrificado*, dependiendo de si dicho valor vital cualitativo es positivo o negativo. Solo así se hace comprensible la idea misma del impulso de sacrificio de la vida.

Llegados aquí, es hora de señalar que, en realidad, *la noción misma de “valor ontológico” resulta problemática*, especialmente si partimos de la ontología scheleriana del valor. Según se dijo al comienzo de la sección anterior, uno de los principios más elementales reconocidos por Scheler consiste en la *distinción tajante del ser-neutral y el ser-valor*. En virtud del mismo, está excluido de antemano atribuir valor al puro ser-neutral, ya se trate del ser en general o de una especie concreta de ser, como la de la vida. El ser-vida es, en efecto, un modo de ser-neutral y, como tal, no es en sí mismo ni valioso ni disvalioso. El ser en general, así como cualquiera de sus especies, puede ser tanto valioso como disvalioso, *pero solo en cuanto portador de valores “cualitativos”*. Según esto, todo valor sería, en el fondo, “cualitativo”, y no habría algo así como “valores ontológicos”.

Scheler lo formula con absoluta claridad en otro manuscrito del legado póstumo, titulado *Metafísica y axiología, en particular, ética (Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik, 1923)*⁶⁵:

Mas el existir es, de hecho, 1º, el necesario portador de valores, y 2º, está por ley esencial dotado de valor, incluso si nosotros los hombres no hallamos en él valor positivo ni negativo alguno. Solo por existir, *omne ens est aestimativum* —valioso, dotado de valor, pero en modo alguno bueno (dotado de valor positivo)—. Tiene un ser— así que deja en suspenso si es bueno o malo. (GW 11, 59)

⁶⁵ Cito según la edición española de Juan Miguel Palacios.

Aunque Scheler se está refiriendo aquí al puro ser, al puro existir, deja bien claro que aquello que exista poseerá en cada caso un “ser-así que deja en suspenso si es bueno o malo”, y aquí podemos colocar sin lugar a dudas ese particular ser-así que es el ser-vida. El ser-vida posee toda una serie de características propias, pero *en sí mismo* no puede ser concebido ni como positivamente valioso ni como disvalioso. Hemos de *esperar* siempre al dato de los valores vitales que el ser vivo porta en función de la plenitud cualitativa de su vida para determinar si su ser-viviente es valioso o no lo es.

¿Cómo conciliar esta inevitable consecuencia con la idea propuesta por el propio Scheler de un valor “por sí mismo” de la vida como tal? La separación de ser-neutral y ser-valor es irrenunciable, pues ella constituye el fundamento básico de la fenomenología entera del valor, y aquello que permite superar buena parte de las deficiencias de las teorías clásicas del valor o del bien. Sin embargo, es cierto que en las morales humanas está reconocido algo así como un valor de la vida como tal, previo todavía al discernimiento del grado de plenitud cualitativa de la vida en cuestión. Una ética más reciente, la de Hans Jonas, se ha centrado muy especialmente en la fundamentación de dicho valor, ante el riesgo de destrucción total planteado por la era nuclear⁶⁶.

No pretendo resolver aquí este difícil problema; me conformo con dejarlo formulado a partir de los textos del propio Scheler y con sugerir que, casi sin lugar a dudas, la idea del “valor ontológico” necesita ser sustituida por un concepto diferente que pueda mostrarse compatible con la irreductibilidad del ser-valor al ser-neutral⁶⁷.

⁶⁶ Pese al enorme interés de la propuesta de Jonas en el árido contexto de la reflexión ética contemporánea, es innegable que su concepción de la esencia de la vida, si bien surge como reacción al mecanicismo, conserva ciertos prejuicios mecanicistas, como la preponderancia del impulso de autoconservación; además, intenta derivar a partir de dicha esencia, no solo la idea de un valor de la vida como tal, sino el concepto de valor en general, incurriendo en una clase peculiar de vitalismo. He realizado este diagnóstico, tomando como referencia la alternativa de Scheler, en Martínez Gallego (2019b). En otro lugar he planteado una crítica más general al intento jonasiano de fundamentar la ética: Martínez Gallego (2019a).

⁶⁷ Sobre este delicado problema de los supuestos valores ontológicos, véase el excelente trabajo de Palacios (2013).

PARTE 2. LA IDEA DE ENTORNO

En la Primera parte hemos abordado la concepción scheleriana de la esencia “vida” y las consecuencias filosóficas que de ella se derivan a la hora de pensar la noción de valor vital en general. Ya en algún que otro momento ha surgido la cuestión de la relación existente entre el ser vivo y su correlato esencial, el entorno. Por ejemplo, vimos que Scheler defiende, frente al evolucionismo, que dicha relación no adopta, en primer término y según estricta legalidad vital, la forma de una mera adaptación, sino de un constante movimiento de ampliación de los horizontes del entorno en cada caso establecidos.

Para esta Segunda parte, tomaremos como tema central el concerniente al entorno y al modo en que este es experimentado por el ser vivo *humano*. Se trata, en otros términos, del problema de la inmediata vida “práctica” humana, previa a las actitudes derivadas que consisten, precisamente, en una cierta superación del entorno. A esta cuestión, tal como se la presenta en *El formalismo*, dedicaremos la Sección A. Solo a continuación expondremos el modo en que Scheler propone entender el entorno *no humano* del mero ser vivo, que se hace comprensible únicamente a partir de la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción. Nos basaremos, en primer lugar, en la teoría de la percepción de *El formalismo* (Sección B); después, analizaremos sus consecuencias en la doctrina del ser vivo de *El puesto del hombre en el cosmos* (Sección C), y, finalmente, estudiaremos la nueva versión de la teoría de la percepción que se aporta en *Conocimiento y trabajo* (Sección D).

Ya en la Tercera parte regresaremos al problema, de mayor importancia para nosotros, del entorno estrictamente humano, para desarrollar más a fondo su peculiaridad. Como veremos, esta reside en que el entorno humano se da siempre sobre la base de una estructura objetiva de mundo.

SECCIÓN A. LA IDEA DE ENTORNO HUMANO EN *EL FORMALISMO EN LA ÉTICA*
(1913/1916)

1. Los órdenes de donación del ser-valor y del ser teórico

1.1. La actitud originaria es emocional

Preámbulo: la crítica a las teorías del enjuiciamiento

Dentro del capítulo dedicado en la sección cuarta de *El formalismo* a las “Teorías insuficientes sobre el origen del concepto de valor y sobre la esencia de los hechos morales”⁶⁸, Scheler se enfrenta en un cierto punto a las doctrinas éticas que niegan la existencia objetiva del hecho moral, al plantear de diversas maneras que la realidad en sí misma, incluyendo las acciones humanas, está desprovista de todo valor en general. Una de las formas que puede adoptar esta postura filosófica, junto al nominalismo ético, viene representada por lo que Scheler llama “teorías del enjuiciamiento”⁶⁹, y que atribuye a Johann Friedrich Herbart, Adam Smith y Franz Brentano. Estos autores asumen, según Scheler, que ninguna cosa, hecho o acción aparece, en efecto, como poseyendo en sí mismo valor alguno, y que allí donde topamos con el fenómeno del valor, ya sea positivo o negativo, este constituye un añadido subjetivo, aportado por un acto adicional de *enjuiciamiento*:

Se dice que no se encuentra algo así como valor en los objetos (*Objekten*) mismos (...); estos constituyen complejos *libres de valor* (*wertfreie Komplexe*) a partir de elementos simples de la vida anímica, que la psicología (...) pretende determinar. Solo mediante un *enjuiciamiento* (*Beurteilung*) basado en una norma o un ideal adquieren y pueden adquirir ellos valor. (GW 2, 203)

El fundamento del valor se hallaría, pues, no en la cosa misma, ya que ella consistiría únicamente en un complejo de cualidades neutrales y sería dada como tal, sino en el enjuiciamiento realizado en un segundo momento acerca de ella.

Es en este contexto que Scheler considera necesario reconocer lo siguiente: que, en realidad, no solo percibimos de manera originaria las cualidades neutrales, sino también las cualidades de valor *de las cosas mismas*; de modo que estas no son un

⁶⁸ GW 2, 173-211.

⁶⁹ Traduzco “*Beurteilung*” por “enjuiciamiento”, una opción más fiel que “apreciación”, la alternativa empleada en la traducción española.

añadido subjetivo posterior a la experiencia originaria, sino que pertenecen ya al conocimiento objetivo inmediato de la cosa en cuestión. Pero, mucho más radicalmente, Scheler defiende también que son dichos datos de valor los que experimentamos, de hecho, con *prioridad* frente a todo dato teórico.

Desde el punto de vista de la teoría del enjuiciamiento, sería imprescindible que estuviera dada completamente la cosa, en la totalidad de sus rasgos objetivos (que serían solamente neutrales), para a continuación poder enunciar el juicio que le atribuye o le deniega el valor. Scheler cree que esto no permitiría hacernos cargo de una experiencia de lo más cotidiana: la que consiste en tener *ya* evidencia del valor de una cosa antes de poseer una equivalente evidencia de su faz neutral, esto es, del “algo” teórico que es portador de dicho valor:

Sentimos una “profunda satisfacción” acerca de lo que hemos hecho un cierto día sin saber a ciencia cierta a cuál de nuestras acciones o comportamientos se refiere; sentimos la presión de la “culpabilidad” en dirección al “día de ayer” o a una determinada persona sin *tener representación* de lo que yace en dicha dirección. El valor de estas acciones se nos hace presente en estos casos de manera *muy* clara y distinta. La acción misma, en cambio, la andamos todavía buscando, y será siguiendo aquella dirección [la establecida por el valor] que quizá la encontremos. (GW 2, 204)

Intentemos ahora, avanzando paso a paso, establecer el sentido de esta tesis.

La idéntica originariedad del ser-valor y del ser neutral

Scheler entiende, como sabemos, que es falsa toda teoría que intente reducir la afectividad a un caos ciego sin correlato objetivo, o que pretenda que su correlato consiste en los mismos datos que se muestran a la percepción teórica, pero captados de manera más oscura. Si bien existen fenómenos afectivos que tienen mero carácter de estado y no apuntan, por tanto, a ningún objeto, otros sentimientos, los más fundamentales, sí remiten intencionalmente a un universo objetivo inaccesible desde toda facultad teórica y que se presenta con un orden propio: el reino de las cualidades de valor.

Esto significa que el modo de ser del valor y el modo de ser de lo neutral no se dejan reducir el uno al otro. Ni los datos de valor pueden extraerse de meros datos neutrales o de una suma de ellos, ni tampoco el dato de lo neutral puede derivarse de ningún dato de valor. Se trata de dos modos de ser cualitativa y radicalmente diferentes

el uno del otro, de manera que cada uno exige su propia fuente de conocimiento: los actos teóricos donan lo neutral de la realidad y los actos afectivos donan sus cualidades de valor.

Pero, según creo, la igual originariedad del ser-valor y del ser neutral no reside únicamente en su *irreductibilidad* mutua, sino también en su carácter *idénticamente objetivo*⁷⁰. Tanto el valor como lo neutral pertenecen *por igual* a la objetividad en sí misma, no pudiendo considerarse ninguno de ellos como un añadido subjetivo ulterior (y, en este sentido, menos originario). De hecho, la primera respuesta a las teorías del enjuiciamiento consistía en señalar que el valor siempre es dado como perteneciendo ya a la cosa misma, nunca como una mera proyección que hace el sujeto sobre ella.

Ser-valor y ser neutral son, por tanto, idénticamente originarios en un doble sentido: son irreductibles entre sí y pertenecen por igual a la objetividad en sí misma, al margen de la recepción que el sujeto hace de ella. Se accede a uno y otro ámbito de ser a través de dos facultades a su vez irreductibles la una a la otra y que, ejecutadas simultáneamente, colaboran en la donación de la cosa completa, en su objetividad plena, incluyendo tanto sus rasgos neutrales como sus rasgos de valor.

La primacía en la donación del ser-valor frente al ser teórico

La tesis de la idéntica originariedad recién expuesta ya contrasta sobradamente, por sí sola, con lo planteado por las teorías del enjuiciamiento, que niegan la naturaleza estrictamente objetiva del valor y que, al entenderlo como producto de un acto subjetivo que enjuicia lo neutral, lo derivan también, en cierto modo, del ser teórico. Pero, como sabemos, Scheler añade a este argumento de doble filo otro todavía más decisivo: el de una cierta *primacía* en la donación del ser-valor sobre el ser neutral.

Dicha primacía en la donación no puede interpretarse, naturalmente, como incompatible con la tesis de la idéntica originariedad ontológica. Si Scheler estuviera planteando que solo el valor pertenece objetivamente a la realidad en sí misma y que los rasgos neutrales constituyen un añadido posterior, estaría replicando el error cometido por las teorías del enjuiciamiento, si bien dándole la vuelta. Se trata, más bien, de mantener en todo momento el principio de la idéntica originariedad ontológica, absolutamente fundamental para la axiología fenomenológica, y de completarlo con un

⁷⁰ Este desdoblamiento de la idea de la “idéntica originariedad” en dos posibles significados diferentes se mostrará especialmente relevante en el capítulo sobre las tendencias, en la Sección A de la Segunda parte.

principio adicional, según el cual se nos impone de manera regular el ser-valor antes que el ser neutral.

Con vistas a evaluar qué significado preciso ha de otorgarse a esta idea, citemos uno de los pasajes donde con más claridad viene expresada en *El formalismo*:

Todo comportamiento *primario* (primäre *Verhalten*) hacia el mundo en general, no solo el externo sino *también* el interno, no solo hacia el yo ajeno sino también hacia el propio yo, no es en absoluto un comportamiento “representativo”, un comportamiento perceptivo teórico (*ein «vorstelliges», ein Verhalten des Wahrnehmens*), sino siempre a la vez y (...) *primariamente* (*primär*) un comportamiento *emocional* y de percepción *del valor* (*ein emotionales und wertnehmendes Verhalten*). (GW 2, 206)

En primer lugar, es bueno reparar en la oposición entre *Wahrnehmung* y *Wertnehmung*, donde es patente que la primera no remite a la “percepción” en general, sino más particularmente a la forma de percepción contrapuesta a la percepción *del valor*, la *Wert-nehmung*. Por tanto, me tomo la libertad de traducir “*Wahrnehmung*” por “percepción *teórica*” allí donde pueda confundirse con la percepción afectiva.

Pues bien, lo que plantea Scheler no es que el valor sea en sí mismo más originario que el ser neutral, sino solamente que su donación se impone sobre la de lo teórico: existen dos “comportamientos”, el emocional y el teórico o “representativo”, de los cuales el primero posee prioridad sobre el segundo. En el caso del comportamiento “teórico”, el sujeto se abre intencionalmente a lo neutral del entorno, ya sea en la forma de una percepción teórica o de una representación, mientras que en el comportamiento “emocional” el foco queda puesto en las cualidades objetivas de valor. Lo que Scheler estaría sosteniendo es que, de ambas direcciones intencionales, la emocional es la primaria.

No debe perderse de vista que, si bien el texto establece una relación de primacía entre uno y otro comportamiento, también se señala expresamente que ambos son *simultáneos*: Scheler dice “al mismo tiempo” (*gleichzeitig*), y un poco más adelante añade que “la actitud primaria (...) no es exclusiva ni primariamente una actitud perceptiva teórica (*wahrnehmende*), sino, *a la vez* y primariamente (*zugleich und primär*), una actitud de aprehensión y percepción afectiva del valor (*wertnehmende und -fühlende*)” (GW 2, 206; cursiva mía). No se trata, por tanto, de dos direcciones intencionales excluyentes, de modo que la primacía de una sobre la otra debiera entenderse como una precedencia *temporal*. Ha de tratarse, entonces, de una estructura

intencional compuesta, conformada simultáneamente por ambas direcciones intencionales, pero de tal manera que exista una peculiar relación de escalonamiento entre la una y la otra.

Analicemos los ejemplos a que recurre Scheler para justificar dicho escalonamiento. Más arriba citamos un pasaje donde se describía un par de casos: el de la “satisfacción” y el de la “culpabilidad” que experimentamos aun sin tener conciencia clara de los portadores de los valores positivos y negativos a que aquellos fenómenos afectivos remiten. Según Scheler, además,

podemos tener plena evidencia de la belleza de un poema o de una pintura sin ser capaces de especificar de manera alguna en qué factores inhiere (*haftet*) dicho valor evidente, como por ejemplo el color, el diseño, la composición o también el ritmo, la cualidad musical, los valores lingüísticos, los valores de imagen, etc. (GW 2, 204-205)

Antes de tomar conciencia definida de los matices precisos de color y de la distribución de las formas en una pintura, se nos impone de antemano una serie de matices de valor que la impregnan y que tienen una resonancia afectiva inmediata. La obra me gusta o me disgusta en virtud de sus cualidades de valor inmediatamente percibidas, pero todavía no sé en qué “algo” teórico *residen* dichos valores: si en una cierta combinación cromática, en la textura del lienzo... Scheler ofrece, en un lugar temprano del libro (GW 2, 40), más casos de lo mismo: la simpatía o antipatía que sentimos ante una persona antes de detectar qué rasgo de su carácter las merece; la experiencia del carácter acogedor de un cuarto previa a la inspección sosegada del mismo... Lo que se extrae de ello es que “tenemos noticia de un cierto estadio de la aprehensión del valor en el cual nos es dado ya muy clara y evidentemente el *valor* de una cosa (*Sache*) sin que nos hayan sido dados los *portadores* (*Träger*) de dicho valor” (GW 2, 40).

Ahora bien, ¿es sostenible esto último: que pueda darse un valor con independencia de la donación de su portador teórico? ¿Acaso puedo captar la belleza de la pintura o lo acogedor del cuarto sin necesidad de haber echado al menos un vistazo a la pintura y al cuarto? Esto, naturalmente, sería absurdo. En efecto, no puede defenderse la posibilidad de una percepción del valor, como cualidad real, al margen de la percepción del “algo” teórico en que inhiere. El valor, como cualidad real, es siempre valor *de algo*; si se elimina el dato del “algo”, se elimina con ello el dato de su valor. Por tanto, es imprescindible sostener el principio de que toda percepción de valor se

funda en una percepción teórica de su portador. Esto, además, no contraviene ni la irreductibilidad del valor a lo neutral ni la idéntica objetividad de ambos tipos de cualidad: que el valor lo sea siempre de un portador teórico no implica que el valor se reduzca a lo teórico, ni tampoco que sea menos objetivo. La fundamentación del valor en lo neutral no solo puede defenderse a la vez que la idéntica originariedad de ser-valor y ser neutral, sino que de hecho *debe* defenderse y añadirse a esta última.

Scheler, en *El formalismo*, no reconoce expresamente en ningún momento esta relación de fundamentación, y la cita anterior parece demostrar que incluso la niega. Sin embargo, de sus ejemplos no se sigue ni mucho menos que sea posible captar un valor sin captar su portador. Lo que ilustran, más bien, es que puedo tener *máxima evidencia* de un valor con una simultánea *evidencia mínima* de su portador: veo el cuadro y capto su valor, pero no sé *exactamente* en cuál de sus rasgos teóricos reside dicho valor. No puedo captar la belleza sin captar los colores de la pintura, pero sí puedo captarla sin tener todavía claro que su portador son los colores, y no cualquier otro rasgo neutral de la obra. Por tanto, puede haber conciencia *determinada o definida* del valor sobre una conciencia *indeterminada o indefinida* (o menos determinada y definida) de su portador neutral⁷¹, pero no *sin conciencia alguna* de este último. Esta segunda tesis sería claramente errónea, mientras que la primera parece razonable a la luz de los ejemplos de Scheler.

El problema es que Scheler parece interpretar equivocadamente las situaciones que él mismo presenta, llegando a negar la fundamentación de la percepción del valor en la percepción teórica de su portador. En este punto ha sido criticado por Xavier Zubiri y, más recientemente, por Leonardo Rodríguez Duplá⁷² y Pilar Fernández Beites⁷³. Sin embargo, la postura de Scheler, antes que decididamente errónea, parece titubeante. En *Metafísica y axiología, en particular, ética*, texto póstumo escrito en torno a 1923 y al que ya se hizo referencia más arriba, el autor responde a los reproches que se le habían dirigido acerca de esta cuestión, asegurando que él nunca ha incurrido en el absurdo de sostener que pueda percibirse un valor sin la correspondiente

⁷¹ Como señala Rodríguez Duplá (2019a), p. 193, “portador” remite en estos textos de Scheler a los rasgos teóricos de la cosa que sirven de base a cierta cualidad de valor, pero no necesariamente al “algo” teórico en su conjunto. En nuestro ejemplo del cuadro, puedo no saber que el portador de la belleza son los colores, pero como mínimo sé que estoy mirando un cuadro. En ciertos casos extremos, la indeterminación puede afectar al “algo” teórico completo como portador del valor, como cuando se experimenta angustia sin tener idea alguna de qué es lo angustiante.

⁷² Véase Rodríguez Duplá (2019a), pp. 179-227.

⁷³ Véase Fernández Beites (en prensa).

percepción de su portador. Ya hemos visto que, en verdad, sí lo afirma, pero no es menos cierto que en otros lugares ofrece una versión más moderada y razonable de este asunto, como cuando dice que “podemos poseer evidencia *plena* de los valores del objeto (*Werte des Gegenständlichen*) sin que nos sea dado el objeto mismo (*dieses Gegenständliche selbst*) con la misma plenitud y como evidente en la representación (*als evident vorstellig*) o según su ‘significado’ (*seiner «Bedeutung» nach*)” (GW 2, 204; cursiva mía). Aquí sí que se interpreta adecuadamente el sentido de los ejemplos ofrecidos, como un posible desnivel en la *plenitud* o *evidencia* de la donación, y no al modo de una *presencia* del dato del valor con la simultánea *ausencia* del portador teórico.

La dificultad reside, pues, en que Scheler no parece llegar a una conclusión clara y definida, vacilando entre diversas posibilidades interpretativas, de las cuales la que niega la fundamentación resulta de todo punto insostenible. Aun así, este exceso cometido ocasionalmente por Scheler tiene su origen en la voluntad de recalcar un auténtico descubrimiento filosófico: el de la irreductibilidad de valor y ser neutral⁷⁴. En efecto, que pudiera ser dado el valor sin el dato del correspondiente portador terminaría por demostrar que el valor no ha de derivarse de datos teóricos. Sin embargo, ya hemos visto que la fundamentación no es incompatible con la irreductibilidad.

Sea como sea, ya podemos pasar a describir la idea de la primacía del valor en su interpretación más acertada. Sin poner en cuestión ni la idéntica originariedad de valor y ser teórico ni la fundamentación del primero en el segundo, la posibilidad de que habitualmente tengamos evidencia plena del valor sin una equivalente evidencia plena de su portador teórico vendría a indicar que nuestro *interés primario* se centra en las cualidades de valor de la realidad. No tenemos percepción del valor sin percepción de lo teórico, y de hecho ambas direcciones intencionales, la orientada al valor y la orientada a lo neutral, se ejecutan simultáneamente; pero solo nos dirigimos a lo teórico en la medida en que es portador de valor, y nunca en sí mismo. En este sentido, la actitud emocional es primaria, ya que nos interesamos ante todo por las cualidades valiosas de las cosas que nos rodean y solo secundariamente por sus características neutrales: en tanto que son portadoras de las cualidades de valor.

Scheler considera que en ciertos casos la atención en lo teórico destruye, de hecho, la conciencia del valor (como en el análisis de una obra de arte), e incluso que:

⁷⁴ En este punto me adhiero a la interpretación ofrecida por Fernández Beites (en prensa).

(...) también allí donde, a la inversa, el aparecer del valor parece conectado a un análisis más preciso de lo objetivo (*des Gegenständlichen*), como en muchos deleites sensibles (es el caso de los *gourmets*), no se trata, en verdad, del análisis de lo objetivo, sino de la “búsqueda” de una diferenciación más fina del valor (*das «Suchen» nach einer feineren Wertdifferenzierung*), como el aroma presente en el vino o las cualidades agradables de un plato, que es la que conduce *secundariamente* también a un análisis de lo objetivo y de las cualidades sensibles a él vinculadas. (GW 2, 205)

Por tanto, nuestro interés en lo teórico es relativo, quedando condicionado por nuestro interés en el valor de que lo teórico se muestra como portador. Esto conecta con la idea de Scheler de que incluso el interés del científico o del matemático por investigar el universo de las puras objetividades neutrales se ve dirigido, como mínimo, por el valor del conocimiento.

Esta particular subordinación del “comportamiento teórico” al “comportamiento emocional”, consistente en que el primero solamente se ejecuta en la medida en que aporta la base sobre la cual se realiza el segundo, tiene la consecuencia de una *primacía* del reparar en el valor sobre lo neutral: se repara en el valor en primer lugar, y solo en segundo lugar en lo neutral, en tanto que portador de valor, de modo que regularmente se tiene conciencia plena del valor antes que de su portador teórico. Si bien siempre captamos a la vez tanto datos de valor como datos teóricos, puede darse la situación de que un valor esté dado con evidencia sobre la base de un “algo” teórico indefinido; pues la determinación de lo teórico es secundaria con respecto a nuestro interés en las cualidades de valor, y de hecho todo esfuerzo por llevar el “algo” teórico a plena evidencia estaría, en principio, condicionado a nuestro interés en el valor en cuestión.

Por tanto, aunque haya un comportamiento emocional y un comportamiento teórico funcionando al mismo tiempo, el primero posee primacía en el sentido de que el rayo intencional en que él consiste (dirigido a valores) establece de antemano los límites del haz intencional del segundo (dirigido a cualidades neutrales), dado que lo neutral solamente viene a donación en tanto que portando o no portando los valores a que nos encaminamos en primer lugar. Esto es exactamente lo que dice Scheler: que las “referencias intencionales al valor (*Wertintentionen*) varían con independencia de las variaciones de imagen (*Bildvariationen*) y de hecho las dirigen (*wohl aber sie leitend*)” (GW 2, 205; cursiva mía), donde con “imagen” se apunta a lo aquí hemos llamado “teórico”. La apertura al valor es la que delimita el marco en que viene a desarrollarse la

apertura a lo neutral del entorno; el aparecer de algo neutral al margen de su papel posibilitador del aparecer de un valor queda, según esto, excluido.

Esta consecuencia de la prioridad del comportamiento emocional ha de interpretarse correctamente. Se trata de que nunca nos son dados de manera inmediata puros datos neutrales, por completo libres de valor, ya que todo lo neutral que percibimos se halla dado siempre de antemano en tanto que portador de valores, ya sean positivos o negativos. Incluso allí donde parece darse una cierta indiferencia, un cierto “darme igual” la cosa, ello no significa que se nos muestre lo neutral al margen de todo valor, sino simplemente que no se tiene un especial interés en los valores de la cosa en cuestión. No entraré aquí en el problema de si puede haber cosas neutrales que no porten absolutamente ningún valor, opción que Scheler, desde luego, niega expresamente. Ya vimos de pasada al hilo del problema del valor ontológico que *omne ens est aestimativum*: “está por ley esencial dotado de valor, incluso si nosotros los hombres no hallamos en él valor positivo ni negativo alguno” (GW 11, 59).

En definitiva, la dirección intencional al valor y la dirección intencional a lo teórico, aun simultáneas, no se hallan en el mismo nivel. Ambas son indispensables para tomar contacto con la realidad objetiva en su plenitud, pero la primera “dirige”, aporta la orientación, y la segunda se deja dirigir y ofrece el apoyo necesario para la aprehensión del valor. La orientación proporcionada por la afectividad no derivaría tan solo de las cualidades de valor fácticamente ya experimentadas, sino que toma por referencia la particular constelación de valores a cuya aprehensión se halla abierto de antemano cada individuo, tanto fáctica como idealmente: se trata del peculiar “orden del amar” (*ordo amoris*) del sujeto. Ya en la Primera parte hicimos referencia a esta primacía del amor en la vida afectiva, pero será en la Tercera parte cuando tematicemos en rigor el concepto de *ordo amoris*. Por ahora, solo debemos retener la idea de que la actitud emocional primaria no tiene nada de azarosa, sino que posee siempre su propio perfil y estructura: el interés prioritario en el valor sigue siempre, en cada caso, un orden muy preciso.

Delimitación de la tesis de la primacía del valor frente a sus posibles interpretaciones erróneas

Sabemos que la primacía de la actitud emocional se concreta: 1) en que lo neutral es dado inmediatamente como portador de valor y 2) en que, regularmente, hay

una efectiva prioridad del reparar en el valor frente al reparar en su portador teórico, que da precedencia al valor por lo que respecta a la plenitud, evidencia o grado de determinación de su donación. Lo primero es defendido por Scheler en la forma de una “dirección” ejercida por la intencionalidad afectiva sobre la intencionalidad teórica; lo segundo, con los ejemplos donde se hace patente que el valor se nos impone con claridad antes que su portador.

Por otro lado, la primacía no debe entenderse: 1) ni como una fundamentación del dato neutral en el dato del valor, según la cual tendría que estar dado primero el valor, como cualidad real, sin su portador, antes de que se diera este, 2) ni como una reducibilidad de lo teórico al valor, contraviniendo la igual originariedad de uno y otro (incluso si se mantuviera, al menos, su idéntica objetividad). Mientras que el texto de Scheler apenas ofrece la posibilidad de incurrir en el segundo malentendido, gracias a su insistencia en el principio de la igual originariedad, el primero se ve favorecido por lo expresado en pasajes como el siguiente:

Y aquí se impone además el hecho de que la percepción del valor (*Wertnehmen*), como buscábamos mostrar, *precede* (*vorhergeht*) a todos los actos re-presentativos según una ley esencial del origen (*Wesens-Ursprungsgesetz*), y su evidencia es ampliamente (*weithin*) independiente de la evidencia de estos últimos (GW 2, 209-210).

Es verdad que aquí Scheler plantea la evidencia del valor como solo “ampliamente” independiente de la evidencia de los actos “representativos” o teóricos, y no de manera absoluta, quizá al imponérsele tácitamente que al menos una mínima evidencia de lo teórico, aunque sea en un alto grado de indeterminación, es necesaria para que haya evidencia en cualquier grado del valor: un *minimum* teórico es imprescindible para que el valor se dé, pero a continuación el valor puede, en principio, crecer en evidencia con independencia de si hay un equivalente crecimiento en evidencia de lo teórico. Además, Scheler aplica con acierto la independencia únicamente a la evidencia del dato del valor, no al dato mismo.

Sin embargo, la idea de “precedencia” aquí empleada es fácilmente interpretable como una fundamentación del acto teórico en el acto afectivo, abriendo la puerta a la posibilidad de que en un primer momento los valores se dieran flotando en el vacío al margen de todo portador (habría la belleza sin el poema, por ejemplo). La relación de fundamentación es, como hemos visto, la inversa, ya que los valores lo son desde el principio *de* aquello en que inhieren; al margen de esto, pierden toda entidad como

cualidades reales. La idea de precedencia solo se puede aceptar en el sentido ya estudiado: que sean las direcciones intencionales hacia el valor las que dirijan el curso de las direcciones intencionales hacia lo neutral, si bien fundándose en ellas. Para introducir este necesario matiz, seguiría siendo necesario un reconocimiento expreso de la fundamentación del valor en lo teórico, que Scheler no realiza. Que en otros lugares acepte la simultaneidad de los comportamientos emocional y teórico no es suficiente, pues con ello todavía se deja en el aire si hay una relación de fundamentación entre ellos y de cuál se trata.

Resumen de las relaciones entre ser-valor y ser neutral descritas hasta aquí

En virtud de lo dicho, las siguientes tesis son las que han de mantenerse como indispensables, incluso si, en ciertos casos, el propio Scheler no lo hace, o no con la suficiente claridad:

1) La *irreductibilidad* e idéntica *objetividad* de valor y ser teórico: ambos pertenecen a la cosa como cualidades objetivas suyas y, además, la aprehensión intencional de cualidades de valor no puede derivarse de la mera aprehensión de contenido teórico alguno;

2) en compatibilidad con el primer punto, la prioridad de lo neutral sobre el valor en el sentido de la *fundamentación*: por más que ambos sean igualmente objetivos e irreductibles entre sí, lo cierto es que si no hubiera donación alguna del ser teórico tampoco podría haber donación alguna del valor *de* lo teórico;

3) en compatibilidad con los dos puntos anteriores, la primacía del valor sobre lo neutral en el sentido de su *interés prioritario*: por más que el valor se funde en lo neutral, aquello que nos interesa en primer lugar es el valor portado por lo neutral y no lo neutral mismo al margen de su valor, de modo que las direcciones intencionales de valor “dirigen” y establecen los límites en que se desarrollan las direcciones intencionales a lo neutral.

El primero de estos puntos vale como ley esencial para toda situación imaginable en que entren en juego estos dos modos de ser, el ser-valor y el ser neutral, ya se los piense como cualidades reales o como esencias abstractas. El segundo quizá se aplique tan solo allí donde se trate del valor y de lo teórico en tanto que cualidades reales, contingentes, y no en tanto que meras esencias abstractas, ideales. Aun con esta restricción, seguiría valiendo al menos para toda situación *contingente* imaginable. En

cambio, el tercer principio solamente es aplicable a la donación intencional de dichos modos de ser, no solamente como cualidades reales, sino más precisamente *en el contexto de la actitud práctica inmediata*, o de la “concepción natural del mundo” (*natürliche Weltanschauung*) en los términos de Scheler. Es sobre ella que pueden ejercerse a continuación modificaciones artificiales que se centren en la realidad como constituida exclusivamente, bien por puras cosas neutrales, bien por puras cosas de valor. Podríamos describir esta actitud de partida, quizá, como una actitud “compuesta”: sus dos elementos integrantes son, por ahora, las actitudes básicas “teórica” y “emocional”, las cuales se ejecutan a la vez, pero de tal modo que la segunda se encuentra en primer plano y lleva las riendas.

Scheler reconoce, en efecto, que la tesis de la primacía del valor se refiere únicamente al nivel más primitivo de experiencia y no posee validez descriptiva para otras actitudes, como la puramente teórica u objetivante del científico. Aplicando esto al ámbito concreto de la percepción interna, se dice lo siguiente:

Lo que es primario en el vivirse la vida (*im Er-leben des Lebens*) es y ha de ser lo secundario en la *vida vivida* (*im gelebten Leben*), a cuya aprehensión corresponde por ley esencial la “percepción teórica” (*«Wahrnehmung»*), sin ser aprehensible en las mismas modificaciones atencionales de los actos. (GW 2, 206)

Es decir, al objetivar la vida como objeto teórico, al modo del psicólogo, se presentan en primer plano sus rasgos neutrales, que eran justamente los que quedaban en segundo plano en el más inmediato “vivir”, previo a toda actitud teórica: allí se atendía, más bien, a la propia vida en su valor y disvalor.

El carácter fundamental de la actitud de partida y el rechazo de las teorías del enjuiciamiento

Ahora bien, la actitud de partida no es una entre otras, sino la actitud fundamental, de la cual se deriva toda otra que sea posible como modificación suya. Por eso, aunque el científico que estudia el puro ser teórico no está interesado primariamente en la belleza de unas ciertas estructuras químicas, sino en sus rasgos teóricos, la *motivación* misma de dicha actitud teórica pura está aportada por *ciertas* direcciones de valor que dominan al científico ya en su actitud cotidiana de partida. En el fondo, esta no es nunca abandonada por completo: incluso su superación se realiza en

virtud de razones que, al menos en parte, le son internas. El primado del valor, en términos de interés, se extiende en cierto modo más allá de la propia actitud de partida.

Más particularmente, Scheler señala, centrándose de nuevo en el caso de la percepción interna, que la actitud de partida, primariamente emocional, condiciona de antemano los contenidos que se hallen disponibles para toda actitud derivada de ella, como es la puramente teórica:

Por tanto, antes de que una “vivencia psíquica” se torne perceptible (*wahrnehmbar*) (perceptible en el sentido de la “percepción” psicológica, es decir, con exclusión de los actos vivenciales emocionales y, por tanto, como ser indiferente al valor), antes de que se haga “perceptible” no solamente para un individuo, sino “perceptible” en general según las leyes esenciales del origen de los actos, el vivir pleno (*das volle Er-leben*) (con inclusión de los actos emocionales) tiene ya *codeterminado* (*mitbestimmt*) su ser o no-ser, su ser-así-o-de-otra-manera. (GW 2, 210)

Los objetos que de manera derivada son tomados por puros objetos neutrales de la percepción teórica proceden *siempre* de la actitud básica de partida y, en consecuencia, han quedado ya determinados previamente, al menos de manera parcial, desde dicha actitud, “con inclusión de los actos emocionales”. En otras palabras: todo lo que el científico observa en su pura neutralidad le ha sido dado previamente en tanto que portador de valor, incluso si, como científico, ha procedido a desconectar su portar-valores.

Esto refuerza la tesis es que lo originariamente dado no son nunca objetos libres de valor. No solo las cualidades de valor no son fruto de una adición subjetiva a lo originariamente dado, entendido como puro ser neutral, sino que, al contrario, para obtener objetos libres de valor ha de ejecutarse una voluntaria reducción que pone entre paréntesis los actos afectivos y el correlativo dato del valor, el cual está desde el principio incluido ya en la experiencia inmediata. Scheler vuelve a expresarlo tomando como caso el de lo “psíquico”, pero puede aplicarse también a los objetos de la percepción externa:

Si se reflexiona sobre ello, se descubre enseguida que *no* es un *añadido* (*Hinzufügung*) sobre un dato indiferente al valor lo que confiere valores a lo “psíquico” (o, lo que es lo mismo, al contenido de la intuición interna), sino que, a la inversa, solamente una *eliminación* más o menos *artificial* (*künstliches Wegnehmen*) (no una adición, sino una sustracción, por así decir) de lo originariamente dado, en virtud de una *no-ejecución*

expresa (*ausdrücklichen* Nichtvollzuges) de ciertos actos del percibir afectivo, del amar, del odiar, etc., da por resultado objetos *libres de valor*. (GW 2, 205-206).

Con esto, queda cerrado el círculo que abrimos al comienzo del capítulo. Scheler ya está en condiciones de interpretar el fundamento de todo planteamiento filosófico que intente presentar los valores como algo “fabricado” (*geschaffen*) y proyectado (*hineingedeutet*) sobre una realidad que sería, en sí misma, indiferente al valor (como en Nietzsche, para quien no hay, en consecuencia, genuinos “fenómenos morales”, sino solamente una “interpretación moral” de los fenómenos) (cf. GW 2, 208). Centrándose de nuevo en lo psíquico, así desarrolla Scheler esta conclusión:

En la medida en que se confunde, en primer lugar, los actos del vivir-*se* la vida psíquica con la *vida psíquica vivida...* y en la medida en que, en segundo lugar, se confunde la “plena vida vivida”, en la cual todavía son dados los valores, con aquel resto (*Rest*) que queda de ella tras una *exclusión explícita* (*ausdrücklicher Enthaltung*) de los actos vivenciales emocionales como objetos de “percepción interna” (...), había de plantearse el (*insoluble*) problema de cómo llegar a los valores de las vivencias psíquicas. (GW 2, 208)

En las teorías que niegan el fenómeno objetivo del valor, como las del enjuiciamiento, no se parte, pues, de lo dado originariamente, sino de una “observación” secundaria que elimina de antemano y por principio todo contenido de valor. El fruto de dicha reducción teórica u objetivante, que no es más que un resto empobrecido de lo originariamente dado en su plenitud, es confundido con el dato primario. El mérito de la fenomenología ha sido tomar conciencia de esto y volver a colocar el vivir originario, y no una reducción suya, como material de trabajo de la filosofía. Con dicho movimiento se hace patente de nuevo la prioridad en la donación del valor frente al ser teórico, consustancial a lo inmediatamente vivido frente a lo meramente “observado” como objeto neutral, y queda por completo extirpada la raíz de toda teoría equivalente a las del enjuiciamiento.

1.2. Las unidades cósmicas y su donación

No es, en todo caso, con cualidades aisladas con lo que nos relacionamos de manera más inmediata, sino con reuniones de las mismas en la unidad de una *cosa*: cuando miro una fotografía no se me presenta un conjunto desordenado de figuras,

colores y cualidades de valor, sino un todo unitario donde los distintos rasgos objetivos están organizados formando parte de la estructura de *una* cosa, la fotografía. Como dice Scheler ya en la primera sección de *El formalismo*:

Del mismo modo que en la percepción teórica (*Wahrnehmung*) de la concepción natural del mundo no nos son “dados” “en primer lugar” («*zunächst*») contenidos de sensaciones, sino más bien cosas (*Dinge*), y estos “contenidos” únicamente en la medida (*soweit und sofern*) en que hacen cognoscible (*kenntlich*) la cosa como tal en tanto que portadora de este o aquel significado (*Träger dieser Bedeutung*) y en los modos de aparecer determinados que pertenecen por necesidad esencial a la estructura de la unidad cósica (*dinglichen Einheit*), tampoco nos es dada “en primer lugar” en la experiencia natural del valor (*natürlichen Werterfahrung*) la pura cualidad de valor, sino ella tan solo en la medida en que hace cognoscible el *bien* (*Gut*) en tanto que bien de tal o cual clase determinada, y con los matices (*Nuancen*) pertenecientes a la estructura del bien como un todo. (GW 2, 42)

No solamente existe un *ensamblaje* de actos desde el lado del *sujeto*, en la forma de ese edificio rigurosamente estructurado que hemos descrito en el capítulo previo, donde en la unidad remisiva de la actitud de partida se distinguen las actitudes básicas teórica y emocional, primando en cierto modo los actos afectivos sobre los teóricos que les sirven de fundamento. Dicho ensamblaje intencional apunta unitariamente a ensamblajes correspondientes en el lado del *objeto*, que agrupan las cualidades, sean del tipo que sean (neutrales, de valor o ambas), en la *unidad de una cosa*. De no ser así, la vida intencional quedaría pulverizada en una infinidad de actos aislados entre sí y de cualidades objetivas sin relación unas con otras, lo cual carece de toda verosimilitud como descripción de la genuina experiencia normal de la realidad (y, con ello, de sus posibles deformaciones).

Conviene señalar el mérito de la fenomenología, en este caso la de Scheler, al reconocer la unidad cósica como correlato intencional más primitivo que las meras cualidades aisladas. Toda interpretación de la teoría scheleriana de los valores que entienda que reduce la experiencia del valor a la de unas cualidades abstractas que flotan en el vacío pasa por alto injustamente este logro⁷⁵. Lo cual no significa que la

⁷⁵ Dichas interpretaciones se produjeron desde el principio, como se observa en este fragmento de la recensión que hizo Arthur Drews (1916) de *El formalismo*, citada por Christian Bermes en su introducción a la nueva edición crítica de la obra: “Este discurso vago sobre ‘valores’ que conforman un mundo puramente para sí, con independencia de todo fundamento psicológico y metafísico, y que han de

cuestión tal como es tratada en los textos de Scheler carezca de su particular problematicidad; dedicaré lo que sigue del presente capítulo a su análisis minucioso⁷⁶.

La cosa teórica y la cosa de valor o bien

Siguiendo la tesis de la existencia de dos modos de ser radicalmente diferentes e irreducibles entre sí, el ser neutral y el ser-valor, Scheler, según comprobamos en el pasaje antes citado, reconoce que existen dos tipos esencialmente diferentes e irreducibles de unidad cósica, es decir, de unidad objetiva en que tales modos de ser vienen a donación en el seno de la realidad concreta. Una y otra tienen en común el constituir un edificio estructural unitario formado por conjuntos de cualidades elementales, ya sean neutrales, de valor o, como veremos, también de ambos tipos, así como la presencia de un principio estructurador determinado para dicho edificio. Lo que distingue a la *cosa teórica* (*Ding*) del *bien o cosa de valor* (*Wertding*) es, en primer lugar, qué clase de cualidades resultan esenciales para la construcción del edificio cósico (neutrales en un caso, de valor en el otro) y, además, el carácter del principio estructurador (neutral y de valor, respectivamente).

Como aclaración técnica, Scheler emplea únicamente el término “cosa” (*Ding*), sin apellido alguno, para referirse a la unidad cósica teórica; pero considero preferible añadir de manera expresa el calificativo “teórica”, para hacer nítida e inequívoca la separación con respecto a la “cosa de valor” (*Wertding*). Del mismo modo, donde se utiliza el adjetivo “*dinglich*”, que literalmente sería nada más que “cóxico”, traduciré

flotar, por así decir, en el espacio vacío (*im luftleeren Raume schweben sollen*), tal como se ha puesto de moda recientemente, me pone por completo de los nervios; con toda mi buena voluntad, no puedo ver en ello otra cosa que la peor escolástica universitaria, por mucho que su autor sea un filósofo tan reputado y por mucho que sus discípulos estén convencidos de que con esto han dado un paso tan importante más allá de los desarrollos hechos hasta la fecha” (véase Bermes [2014], p. XV, nota al pie núm. 7). Estos malentendidos se han derivado probablemente del hecho de que Scheler, para defender la objetividad de las cualidades de valor, haya dado en *El formalismo* argumentos que solo demuestran que pueden llegar a ser cualidades ideales (esencias) ajenas a su eventual realización efectiva. A partir de este error, agrandado por la tesis radical de la independencia del valor que Scheler parece defender en varios puntos de la obra, otros críticos, como Zubiri (véase Fernández Beites [en prensa]), han entendido equivocadamente que en Scheler los valores son siempre cualidades ideales al margen de la realidad, cuando lo cierto es que se trata de cualidades reales (*de* la realidad, no solo eventualmente *en* ella) que, naturalmente, pueden ser elevadas también a esencia mediante la reducción eidética o “fenomenológica”, como la denomina en general Scheler sin distinguirla de la reducción trascendental husserliana; algo que, por cierto, el propio Husserl deploraba, según señalan Melle (1997), p. 204, y Zahavi (2010). (Sobre el delicado problema de la reducción fenomenológica en Scheler, véanse los excelentes trabajos de Avé-Lallemant [1975a] y Cusinato [1998].) Aparentemente, Nikolái Loski hizo una crítica a Scheler similar a la de Zubiri, aunque sobre la base de un profundo acuerdo con tesis centrales de la fenomenología del valor; cf. Navickas (1978), pp. 128-129.

⁷⁶ Para este mismo tema, en particular el de la unidad cósica de valor, consúltese también Fernández Beites (en prensa), donde se clarifican ciertos pasajes dificultosos de la exposición de Scheler.

siempre por “cósico teórico”. Ello es por completo fiel al sentido mismo de la delimitación que propone Scheler y la clarifica.

Pues bien, aunque Scheler no lo aclara nunca de manera totalmente expresa, se entiende que en la cosa teórica la coseidad (*Dinghaftigkeit*) viene constituida *esencialmente* por un conjunto de cualidades neutrales. El principio unificador que las muestra como conformando una totalidad ordenada y no como un agregado azaroso es, sencillamente, la particular *estructura* mediante la que se muestran ensambladas: la peculiar manera en que los colores, las texturas, las formas, etc. se hallan relacionados entre sí. De modo que el principio cósico consiste en el puro diseño *teórico* del conjunto.

Por su parte, las cualidades de valor no tienen por qué limitarse a ser posibles añadidos accidentales de unidades cósicas teóricas. Scheler cree que, en este sentido, es preciso distinguir los “valores de la cosa” (*Dingwerten*), es decir, las meras cualidades de valor accidentalmente añadidas a una unidad cósica esencialmente teórica, de las “cosas de valor” (*Wertdingen*) o bienes (*Gütern*): genuinas unidades cósicas de nuevo cuño, donde son precisamente las cualidades de valor las que constituyen el componente esencial del edificio cósico y donde unas relaciones puras de valor sostenidas por un “valor fundamental” (*Grundwert*), en lugar de un conjunto de relaciones teóricas, hacen las veces de principio estructurador. Con esto, Scheler se está oponiendo a una tradición filosófica que ha afrontado habitualmente el problema del bien explicándolo como una cosa teórica que es adicionalmente portadora de valor.

Los bienes no se hallan en absoluto fundados en cosas teóricas, de modo que algo tuviera que ser primero cosa teórica para poder ser un “bien”. El bien representa, por el contrario, una unidad “cósica” (*«dinghafte» Einheit*) de cualidades o estados de valor (*Wertqualitäten, resp. Wertverhalten*) que se hallan fundados en un cierto valor fundamental (*Grundwert*). La coseidad (*Dinghaftigkeit*), no “la” cosa (*«das» Ding*), es lo que se halla presente en el bien. (GW 2, 43)

Puesto que “el bien se comporta con respecto a la cualidad de valor del mismo modo que la cosa teórica con respecto a las cualidades [teóricas] que constituyen (*erfüllen*) sus ‘propiedades’ (*«Eigenschaften»*)” (GW 2, 42), se entiende que la unidad cósica del bien no reclama fundamento en una previa unidad cósica teórica. El conjunto de datos de valor construye en el bien, por sí solo, ese edificio ordenado unitario que Scheler denomina aquí “coseidad”, el cual, en el caso de la cosa teórica, viene dado en cambio por un conjunto de datos neutrales.

Los bienes no son, entonces, un agregado arbitrario de cualidades de valor, sino un todo ordenado. Sin embargo, las relaciones teóricas espacio-temporales entre elementos neutrales que constituyen la peculiar estructura del edificio cósmico teórico se sustituyen aquí por las puras relaciones jerárquicas de inferioridad y superioridad existentes entre valores: “puesto que los valores se distinguen entre sí ante todo por su superioridad e inferioridad, en el caso del bien empleamos preferentemente el término ‘jerarquía’ («*Hierarchie*»), y ‘estructura’ («*Struktur*») en el de la cosa teórica” (GW 2, 42; nota 2). Frente al conjunto ordenado en estructura teórica de cualidades neutrales, se alza aquí el edificio cósmico del bien como “pequeña ‘jerarquía’ de valores” (GW 2, 42).

En el seno de dicha jerarquía, un determinado valor hace las veces de valor fundamental (*Grundwert*). Scheler apenas desarrolla esto, pero no resulta difícil comprender que en un bien estético el valor fundamental es el valor estético, y otros posibles datos de valor, como el del conocimiento histórico aportado por una novela, resultan secundarios o incluso irrelevantes en el interior de la totalidad unitaria de la obra tomada como obra artística. Por el contrario, en un trabajo científico el valor del conocimiento verdadero haría las veces de valor fundamental, dejando en segundo plano el posible valor estético del texto. Respecto a la idea de la jerarquía, en la obra literaria resulta más importante el valor artístico del conjunto que la mera elegancia de la expresión, pues esta sería compatible con el disvalor artístico del conjunto, así como el valor en sí mismo de la elegancia expresiva es superior a la simple destreza técnica narrativa como mero valor instrumental; pero todos estos valores de relevancia artística o estética, en su peculiar jerarquía, son integrantes fundamentales por igual del bien artístico en cuanto tal.

Del mismo modo que captamos la estructura neutral de una cosa teórica mediante nuestras facultades cognoscitivas teóricas, desplegadas a través de las diferentes funciones de la visión, el tacto, el oído, etc., existe, según recordamos de la Primera parte, una peculiar clase de actos intencionales en los cuales nos son dadas las relaciones jerárquicas entre los valores que constituyen el bien: los actos de preferir y postergar.

Pues bien, cada época y cada cultura posee un determinado sistema imperante de reglas de preferencia entre valores⁷⁷, el cual condiciona parcialmente y es la base desde la que se producen los actos de preferencia concretos de cada individuo, si bien no los

⁷⁷ Cf. GW 2, 305-311, acerca de las “variaciones del *ethos*”.

determina completamente. También en sociedades cuyas reglas dominantes de preferencia están corruptas (es decir, donde se prefiere fácticamente lo que es objetivamente postergable, y viceversa), pueden existir individuos que prefieran con acierto lo objetivamente preferible; pero tales actos acertados de preferencia se desarrollan, entonces, *a contracorriente* del sistema de preferencias establecido. Al margen de la distinción entre sistemas de preferencia sanos y corruptos, también los sistemas sanos se distinguen todavía entre sí según qué ámbitos concretos del inabarcable universo de las relaciones jerárquicas entre valores iluminen u oscurezcan: una época puede ser especialmente sensible a las gradaciones existentes en la región de los valores vitales y otra a las del valor estético, ambas de manera igualmente acertada. Esto se debe, como es natural, al hecho de que ya los actos de preferencia están subordinados a la peculiar apertura amorosa al ámbito del valor en general, que es la que propiamente varía en cada caso.

Si la unidad cósmica del bien supone un conjunto ordenado de valores dispuestos en una cierta jerarquía objetiva en miniatura (coherente, por supuesto, con la jerarquía objetiva total) y dicha jerarquía solamente es accesible en virtud de actos de preferencia que parten de sistemas imperantes de reglas de preferencia, que prestan en cada caso más atención a ciertos aspectos o segmentos de la jerarquía objetiva total de valores, esto ha de dar lugar al siguiente fenómeno descrito por Scheler: que, dependiendo de las reglas de preferencia fácticas imperantes en cada época y cultura, uno y el mismo bien, formado siempre por los mismos valores en las mismas relaciones jerárquicas objetivas, puede ser percibido en cada caso en infinitud de distintos aspectos.

Así, por ejemplo, una obra de arte, sin perjuicio de su identidad objetiva como este “bien”, experimenta muy diferentes “interpretaciones” (*«Auffassungen»*) a lo largo de la historia, en virtud de las cambiantes reglas de preferencia entre los valores estéticos elementales, y ofrece *aspectos de valor* (*Wertaspekte*) muy distintos a cada época; sin embargo, dichos aspectos de valor se hallan siempre codeterminados por su naturaleza concreta como este bien y por la estructuración interna de sus valores. (GW 2, 42)

Por eso dice también Scheler que, en la pequeña jerarquía de valores del bien, “las cualidades de valor que en ella están incluidas se hallan además, sin perjuicio de su identidad cualitativa, coloreadas (*gefärbt*) de diversa manera en su ser-así perceptible afectivamente (*in ihrem fühlbaren Sosein*)” (GW 2, 42). En la experiencia del bien no importa tan solo su edificio objetivo, sino la particular visión parcial que cada época

obtiene del mismo y la coloración peculiar que cada uno de sus elementos recibe con ello.

La objetividad irrestricta del bien no solo es compatible con estas coloraciones subjetivas, sino que de hecho solo es cognoscible a través de ellas. El mundo de bienes constituye un mundo plenamente objetivo en sí mismo, tanto como el mundo de cosas teóricas; pero los aspectos que de él llegan a ser dados, y los matices que colorean tales aspectos, se hallan en estricta correlación intencional con el carácter del particular sistema de preferencias subjetivo que funciona en cada caso como imprescindible órgano aprehensor de las relaciones jerárquicas entre valores. Por ejemplo, el “estilo” (*Stil*) y la “moral” de una época, es decir, el orden imperante de preferencias valorativas relativo al valor estético y al valor moral, respectivamente, se ven reflejados en el modo en que se presenta tanto la jerarquía entre los distintos bienes de una y otra clase como en la que reside en el seno de cada uno de ellos por separado (cf. GW 2, 44). De modo que un mismo mundo de bienes (por ejemplo, el del arte antiguo) no ejerce la misma “impresión” en un campesino medieval que en un intelectual del siglo XX.

Sin embargo, Scheler quiere distanciarse expresamente de todo relativismo y por ello recalca lo siguiente:

Que estos “aspectos”, este contenido de impresión (*Anföhlbarkeitsgehalt*) de sus valores [los del bien] son, empero, mero “aspecto” o “contenido” de tal tipo [de mera “impresión”], se desvela en el momento en que, en un cierto acto de nuestro comportamiento perceptivo afectivo (*unser fühlendes Verhalten*), reparamos en [el bien] y apuntamos a *aquello* que nos es “dado” en *él* de su totalidad de valor (*Wertganzheit*); y en mayor medida cuando, en el *cambio* (*Wechsel*) de aquellos aspectos y de aquellos contenidos, vivimos la identidad (*Identifizierung*) inmediata del bien que en ellos se aprehende; como cuando nos educamos, por ejemplo, acerca del mundo de bienes de la antigüedad clásica en sus “aspectos de valor” tan históricamente diversos. (GW 2, 42)

Aunque la formulación del fragmento no lo es tanto, sin duda la ilustración final resulta clara: por más que la épica homérica haya recibido interpretaciones de lo más variopintas a lo largo de la historia, todas ellas suponen diferentes puntos de vista acerca de *lo mismo*, de una misma jerarquía objetiva en miniatura de cualidades de valor, en irrestricta unidad cósmica. Y, puesto que existe esta distinción entre la invariable cosa misma y el modo variable en que se muestra a distintos sujetos o al mismo sujeto en distintos momentos, no todas estas interpretaciones tienen por qué ser igual de lúcidas y

acertadas: una época cuya moral imperante descansa en graves engaños estimativos tendrá una visión deformadora de la jerarquía objetiva del bien, donde lo más importante se verá como lo secundario y lo secundario como lo más importante, del mismo modo que unos ojos daltónicos distorsionan las relaciones objetivas entre colores y, con ello, la estructura neutral de una cosa teórica coloreada, dando lugar a engaños visuales. No asumir la variabilidad de los modos de aparecer conduciría a un falso objetivismo radical, pero no se incurre en relativismo mientras no se afirme que el objeto mismo que aparece se reduce al modo en que a mí me aparece aquí y ahora. Esto último supondría que la visión de la realidad que tiene el daltónico es igual de válida que la del caso sano e incommensurable con ella; y lo mismo se puede aplicar en el ámbito de la percepción afectiva⁷⁸.

El puesto inesencial de los componentes neutrales en el bien y de los componentes de valor en la cosa teórica

Más arriba dijimos que bienes y cosas teóricas se distinguen por el tipo de dato que es esencial a su constitución: de valor en el primer caso, neutral en el segundo. Pero nada impide que la unidad cósmica del bien se dé acompañada de elementos neutrales ni, como se señaló también de pasada, que una cosa teórica venga acompañada de cualidades de valor. Según me parece, basta con reparar en que tales elementos tienen, entonces, carácter inesencial y no intervienen propiamente como ingredientes del edificio cósmico, por mucho que puedan estar adheridos a él.

Sin embargo, hacen falta precisiones adicionales, ausentes en el texto de Scheler, para explicar el carácter de ese acompañamiento de datos teóricos en una unidad cósmica de valor y de datos de valor en una unidad cósmica teórica. Además, la inesencialidad de lo neutral en el bien ha de ser matizada con la tesis de la fundamentación en una base teórica que introduciré más adelante.

Para empezar, creo que solo es posible defender el acompañamiento de datos inesenciales al cuerpo esencial de la cosa si se asume la presencia de un *fundamento objetivo* de la misma, compuesto simultáneamente de ambos tipos de elementos: de valor y neutrales. Esta idea parece hallarse implícita en el siguiente pasaje acerca de la distinción entre la cosa teórica y la cosa de valor:

⁷⁸ En esto se basa la teoría scheleriana de la relatividad histórica de las *valoraciones* particulares, perfectamente compatible con la defensa no relativista de la objetividad del *valor* mismo y sus relaciones jerárquicas. Cf. GW 2, 300-321. Sobre este tema, véase también Bermes (2002a).

...un bien puede destruirse sin que se vea destruida con ello la cosa teórica que constituye *el mismo objeto real* (*realen Gegenstand*), como por ejemplo una obra de arte (una pintura) cuyos colores empalidecen. También podría dividirse una cosa teórica sin que el *mismo* objeto real *en tanto que* “bien” se vea con ello dividido, sino aniquilado, o sin que ello le afecte, cuando la división resulta inesencial para su carácter de bien. De modo que tampoco coincide la transformación de los bienes con la transformación de los *mismos* objetos reales *en tanto que cosas teóricas*, y viceversa. (GW 2, 43; cursiva mía.)

Eso que Scheler llama aquí “objeto real” sería el *idéntico fundamento objetivo* de *ambas* unidades cóscicas, consistente en un conjunto objetivo y delimitado de elementos tanto neutrales como de valor. Los cuales, según aparezcan conformando una unidad cóscica teórica o una unidad cóscica de valor, se muestran estructurados de una u otra manera, en virtud de un principio organizador teórico o de valor, respectivamente, que convierte tales o cuales elementos en esenciales o inesenciales, según el caso. Aquello que, perteneciendo al objeto real, resulta inesencial para dicho objeto considerado en tanto que cierto bien o en tanto que cierta cosa teórica, no por ello *desaparece*; simplemente, pasa a ocupar un lugar marginal, accidental con respecto al esqueleto básico de la unidad cóscica en cuestión. Por ejemplo, todo cuchillo de cocina tiene color, pero el dato neutral del color, perteneciente al objeto real que es fundamento de dicho bien, es irrelevante para el cuchillo en tanto que utensilio, esto es, para dicho objeto *en tanto que unidad cóscica de valor*: que el color sea azul o naranja no afecta lo más mínimo a su carácter de útil que sirve para cortar.

El término “objeto real” no debe hacernos pensar en la cosa teórica y la cosa de valor como simples “fenómenos” subjetivos de una cosa real “en sí” que nunca se muestra como tal. El “objeto real” no es fundamento incognoscible, sino, al contrario, justo lo que se muestra en todo momento; lo que sucede es que se muestra, según el caso, *como* bien o *como* cosa teórica. Hay una y la misma “cosa objetiva”, la cual es tan objetivamente bien como cosa teórica, y puede darse de ambos modos. Esta “cosa objetiva” es lo que más adelante tematizaremos como *cosa del mundo*, y tendremos que separarla adecuadamente de la “cosa del entorno”. Resulta crucial el reconocimiento de que es una y la misma cosa objetiva del mundo la que viene en unos casos a donación como cosa teórica y en otros casos como cosa de valor, pues ello aleja la teoría de Scheler de todo relativismo. La estructura del bien y de la cosa teórica no son proyecciones subjetivas sobre una realidad en sí misma carente de estructura, sino que

tienen su fundamento por igual en la cosa objetiva del mundo: la cosa posee dichas estructuras por sí misma, pues ella misma tiene ya organizados sus elementos de valor y neutrales en unas relaciones determinadas, independientes del sujeto. El sujeto no “crea” dicha organización, sino que la descubre como perteneciendo de por sí a la cosa del mundo. Lo único que hace el sujeto es, en cada caso, fijarse con exclusividad en la *estructura teórica* de la cosa objetiva, la cual se da entonces como *cosa objetiva teórica*, o en su *estructura de valor* (en términos, más bien, de “jerarquía”), mostrándose así como *cosa objetiva de valor* o *bien objetivo*.

Por tanto, un mismo objeto real puede ser considerado ora como un bien (un útil, una obra de arte...), ora como una cosa teórica, sin que ese objeto real mismo gane ni pierda con ello elemento alguno; lo único que se produce en tales variaciones es una *reconfiguración fenoménica* de los *mismos* elementos que componen de por sí el objeto real. Según esto, toda unidad cósmica de valor puede mostrarse unida a ciertos elementos teóricos no constitutivos de su edificio de valor, que corresponderían al lado neutral del objeto real que aparece como bien; de igual manera, toda cosa teórica puede ir acompañada de una constelación de valores pertenecientes al objeto real, los cuales, en tal estructuración fenoménica, se muestran como accidentales en el seno de la misma. Dichos elementos están presentes, al pertenecer al objeto real, pero quedan como puestos entre paréntesis: desconectados, que no borrados, de la unidad cósmica a que se dirige la intención en cada caso.

Haría falta añadir, quizá, que la puesta entre paréntesis puede afectar, en el bien, a cualidades de valor y no solamente a cualidades neutrales; y, en la cosa teórica, a cualidades neutrales y no solamente de valor. En el caso del bien, esto parece claro: ciertos datos de valor pueden resultar, no ya secundarios en tanto que inferiores en la jerarquía, sino de todo punto inesenciales para su peculiar unidad cósmica. Tal es el caso de la eventual belleza del cuchillo de cocina, completamente irrelevante para el utensilio en tanto que tal. Esto se debe, según me parece, a que un bien no es nunca “bien sin más”, sino siempre un bien de un ámbito concreto de valor: bien estético, bien vital, bien intelectual, etc., y que, en consecuencia, siempre reside en su seno aquello que Scheler llamaba “valor fundamental”, que hace las veces de columna vertebral de la cosa de valor. Así, existe la posibilidad de desconectar, no solamente datos teóricos, sino también datos de valor pertenecientes a modalidades ajenas a la del valor fundamental. Como se apuntó más arriba, el bien estético consistiría en un conjunto rigurosamente jerarquizado de valores estéticos (elegancia, gracia, belleza...), pero

serían acompañamiento inesencial suyo el conjunto de valores adicionales que, radicantes también en el objeto real, perteneciesen sin embargo al ámbito vital o del mero agrado sensible.

Se puede defender algo análogo para la cosa teórica, de manera que ciertos datos neutrales resulten igualmente accidentales para la constitución de determinadas cosas teóricas. Bastaría con sostener que en la cosa teórica hay un elemento neutral que cumple un papel equivalente al del “valor fundamental” en el bien (algo que Scheler no llega a reconocer) y que no todos los rasgos neutrales restantes pertenecen a su misma “modalidad” de ser-neutral, o se encuentran relaciones esenciales de mayor o menor cercanía con dicha modalidad. Si, en vez de hablar de cosas teóricas en general, afinamos hasta considerar cosas teóricas *visuales, acústicas, espaciales, cromáticas*, etc., cabría plantear entonces, por ejemplo, que el mismo dato del color del objeto real sería alternativamente cualidad *fundamental* de dicho objeto tomado como cosa cromática, *esencial* sin más en la cosa visual e *inesencial* en la cosa acústica.

El problema de la fundamentación del bien en una base teórica

Un “objeto real” tomado como obra artística posee todavía cualidades de tipo teórico: no es un manojito de cualidades de valor flotando en el aire, sino que tiene también unas dimensiones, unas proporciones, una textura y unos colores; pensemos, por ejemplo, en una pintura. Sin embargo, en el bien artístico toda cualidad ajena al valor, así como toda cualidad de valor ajena al ámbito estético o artístico, se halla subordinada al dato del valor artístico y ve determinado su puesto en el conjunto cósmico a partir de su relación con el mismo. Dicho dato, el del valor artístico de la cosa, es el que funciona como columna vertebral del conjunto; el resto de cualidades no se reducen a él, pero sí se organizan conforme a él.

Pues en los bienes es justamente esencial que el valor no solo no se muestra allí fundado en la cosa teórica, sino que ellos se encuentran, por así decir, enteramente *penetrados* de valor (*völlig durchdrungen von Wert*), y la unidad de un *valor dirige* de antemano la reunión (*Zusammengefaßtheit*) de las demás cualidades presentes en el bien, tanto las restantes cualidades de valor como aquellas cualidades que no son de tal tipo; por ejemplo, colores o formas, allí donde se trata de un bien material. (GW 2, 44)

No resulta difícil ver que esta tesis de la organización de los datos neutrales (“aquellas cualidades que no son del tipo” de las cualidades valiosas) en torno al valor fundamental, aunque pretende ilustrar el carácter inesencial de lo neutral acompañante en la unidad cósmica de valor, conlleva una distinción entre elementos teóricos relevantes y elementos teóricos irrelevantes. Dicho de otro modo: al reconocer que el valor fundamental del bien organiza no solamente los restantes datos de valor, sino también los datos teóricos acompañantes, se diría que hay una concesión implícita de que un cierto cuerpo neutral en consonancia con el cuerpo de valores es de la mayor relevancia para la subsistencia de este último. Si no hubiera una cierta relación íntima de fundamentación entre las cualidades de valor y las teóricas, ¿por qué habría de afectar la arquitectura del cuerpo de valores al diseño de lo neutral?

Estudiemos la cuestión con cierto detenimiento. En el bien, los datos neutrales acompañantes pasan a organizarse en una particular escala de relevancia según su relación con el valor fundamental que actúa como principio estructurador de la unidad cósmica de valor. La pintura tiene desde luego una profundidad, pero que esta sea de dos, tres o cuatro centímetros resulta completamente irrelevante, en principio, para la estructura cósmica de la obra de arte en cuanto tal. En cambio, el dato teórico del color podría ser de gran relevancia: sustituir un azul por un rojo puede alterar sustancialmente el valor de la obra de arte en cuanto tal. De hecho, sería más relevante incluso que cualidades de valor ajenas al ámbito del valor fundamental: el dato del agrado sensible experimentado al tocar el lienzo probablemente sea tan irrelevante como el de la profundidad, pues no parece guardar relación alguna con el valor artístico de la pintura en cuanto obra de arte. En nuestro ejemplo del color del cuchillo de cocina, decíamos del rasgo neutral del color que era irrelevante, pero esto parece cambiar si nos fijamos en ese otro rasgo neutral que es el carácter afilado de la hoja; sin este, se desvanece el valor de utilidad que es “valor fundamental” del útil.

Por más que el bien consista en una jerarquía de valores y que, por tanto, ninguna cualidad neutral sea de por sí constitutiva del mismo, dichos valores no pueden darse más que sobre la base de ciertos componentes neutrales del objeto real. Por mucho que lo esencial de la obra de arte sean los valores estéticos de una cierta combinación de colores y no la combinación de colores misma, sin esta última no habría los primeros. Los valores son *de* la combinación de colores; sin esta, desaparecen. Lo cual no quiere decir que el dato del valor esté ya incluido en los componentes teóricos ni se reduzca o derive sin más de ellos. Sabemos que, aunque Scheler es reacio a reconocerlo, todo

valor, como cualidad real, reclama fundamento en un cuerpo teórico; si este no aparece, tampoco aparece el valor. Valor y portador del valor no coinciden: son datos diferentes, de órdenes ontológicos diversos e irreductibles entre sí; pero ya la idea misma de “portador” implica que sin él no se da tampoco en la realidad aquello de que es portador. Es justamente por agotarse en una pequeña jerarquía de *valores* que el bien necesita ir siempre acompañado del imprescindible cuerpo teórico que *porta* dichos valores.

Con esto no queda negado lo dicho más arriba acerca de la irreductibilidad del bien a la cosa teórica, ni acerca del carácter de la estructura del bien como pura jerarquía en miniatura de valores y la inesencialidad de lo teórico en su seno; pero sí obliga a matizarlo. En la medida en que todo ello significa que el bien no *consiste* en una estructura de elementos neutrales sobre la cual se añadan después cualidades de valor, sigue siendo completamente cierto. El útil “cuchillo” no se reduce a la cosa teórica afilada, pues no está construido *desde* lo teórico. Incluso si faltara el carácter afilado de la hoja y con él desaparecieran el valor de utilidad y la cosa teórica afilada misma, ello no eliminaría necesariamente la unidad cósmica de valor: permanece en el objeto real una hoja roma que aún puede ser integrada en la aprehensión de una unidad de bien, como portadora del disvalor de lo inútil. En este caso obtendríamos un bien “fallido”, el cual presupone la esencia de la *unidad cósmica de valor* como deformación suya y no puede reducirse, por tanto, a mera *cosa teórica*; de manera análoga a la diferencia que existe entre el cuerpo muerto y el cuerpo inerte, donde el primero no puede reducirse al segundo, al presuponer la esencia de la vida en forma privativa.

Que la desaparición de la unidad cósmica teórica no coincida sin más con la desaparición de la unidad cósmica de valor demuestra lo siguiente: que el fundamento teórico del bien de cierto tipo son ciertos *elementos neutrales* del “objeto real”, pero no la *unidad cósmica teórica* que ellos conforman o pueden conformar. La unidad cósmica de valor presupone la *faz neutral* del objeto real (o una parte suya), en tanto que portadora de las cualidades de valor que constituyen el bien; no presupone, en cambio, una determinada *unidad cósmica neutral* constituida ya por dicha faz neutral. La razón es que los elementos de la faz neutral que intervienen en la cosa de valor están *organizados desde el valor*. Como decía Scheler, en los bienes “el valor no se muestra fundado en la *cosa teórica*”; lo contrario implicaría disolver la unidad cósmica de valor en una unidad cósmica teórica. Es necesario afirmar la fundamentación del bien, no en la cosa teórica,

sino en una *base teórica*⁷⁹ de cualidades neutrales relevantes para los valores que componen el bien, en tanto que portadoras de los mismos. Dicha base teórica no consiste en una unidad cósmica teórica previa, constituida por elementos neutrales del objeto real, sino que se compone directamente de dichos elementos neutrales del objeto real *sin una forma o unidad cósmica teórica previa*, y que solamente adquieren un orden gracias a la selección operada por el valor; esto es, en tanto que el valor “penetra” en ellos, según la expresión de Scheler.

Intentemos sistematizar definitivamente esta cuestión. El cuerpo neutral del objeto real no es origen de cierta cosa teórica y esta, a su vez, de la cosa de valor, sino que lo neutral del objeto real, de la cosa objetiva del mundo, es origen *común* tanto de la cosa teórica como de la cosa de valor; ambas se fundan *por igual* en el objeto real, y no la una en la otra. Los elementos neutrales del objeto real *constituyen* por sí mismos la cosa teórica de cierto tipo, en la medida en que son dados con una determinada estructura teórica; variando dicha estructura, un mismo cuerpo neutral real puede dar lugar a diferentes unidades cósmicas teóricas, mostrando el objeto real en cada caso como cosa teórica sólida, visual, etc. Y esos mismos elementos neutrales *fundamentan* la cosa de valor de cierto tipo, no mediante la adquisición de una estructura teórica determinada, sino *antes y al margen* de dicha estructuración teórica: en virtud de una selección en la que se discriminan exclusivamente aquellos elementos que portan los valores constitutivos del bien como pura jerarquía de valores. El bien, por tanto, ni se *fundamenta* en una cosa teórica, ni *consiste* en elementos neutrales al margen de una unidad cósmica teórica; más bien, *consiste* en valores en arquitectura jerárquica, pero se *fundamenta* en elementos neutrales al margen de una unidad cósmica teórica, como portadores de los valores.

Esto significa que una cierta manipulación del objeto real puede suponer cambios muy diferentes en dicho objeto en tanto que bien y en tanto que cosa teórica, según el caso. Según me parece, la modificación del objeto real puede afectar a la cosa teórica construida sobre él de tres maneras: en primer lugar, destruyendo la unidad cósmica misma, si acaba con su cualidad neutral fundamental; en segundo lugar, dejándola intacta al cambiar un rasgo inesencial (como una cualidad de valor, o el color de una cosa teórica acústica); finalmente, modificándola sin aniquilarla, al afectar a un rasgo esencial, pero no fundamental (como el color de una cosa teórica visual que

⁷⁹ Tomo esta fórmula de Fernández Beites (en prensa).

incluye además otros elementos). Y esa misma modificación del objeto real puede afectar a la cosa de valor, análogamente, de otras tres maneras: primero, disolviendo la unidad cósmica al eliminar su valor fundamental o la base teórica de su valor fundamental; en segundo lugar, dejándola intacta si lo transformado es un rasgo inesencial de valor o un rasgo neutral no perteneciente a la base teórica; por último, destruyendo el carácter positivo del bien sin hacer desaparecer su unidad cósmica, convirtiéndolo en un bien fallido o estropeado (en un “cadáver” de bien, distinto de algo meramente neutral), al afectar a la base teórica sin aniquilarla, de tal modo que esta se torna portadora de los disvalores correspondientes a los valores iniciales; y admitiendo en ciertos casos el proceso reversible de la “reparación” del bien: la restauración de la obra de arte al reavivar sus colores empalidecidos, si recuperamos el ejemplo de Scheler.

Cada una de las opciones aplicables a la cosa teórica es combinable simultáneamente con cualquiera de las aplicables al bien, de modo que destruir la cosa teórica no tiene por qué implicar la destrucción de la unidad cósmica de valor, etc. Por ejemplo, destruir la cosa teórica “terrón de azúcar” no destruye, ni tan siquiera modifica, el bien correspondiente: destruir la forma del terrón no altera el sabor del azúcar, que es el que constituye propiamente la base teórica del valor fundamental del agrado sensible.

Sería completamente cierta, entonces, la afirmación de Scheler de que “en un mundo de *idénticas cualidades* (*Qualitäten*), las *cosas teóricas* podrían ser muy distintas a como son manteniendo idéntico el *mundo de bienes*. Por tanto, nunca y en ningún ámbito de bienes resulta de modo alguno el mundo de cosas teóricas determinante, ni tan siquiera limitante, para la configuración del mundo de bienes” (GW 2, 44). Pero esta independencia en la variación no desvela únicamente que la configuración de bienes y cosas teóricas a partir de las cualidades elementales del objeto real sean idénticamente originarias y que, por tanto, la cosa de valor no se funde en la cosa teórica. También hace ver algo a lo que Scheler no presta atención: que dicha independencia de las variaciones cósmicas de uno y otro tipo sobre la base de un mismo fundamento objetivo no es completa, sino que se halla sometida a una legalidad muy precisa. Qué dos opciones se vean en cada caso compatibilizadas (destrucción de la cosa teórica más modificación no destructiva de un bien, etc.) está determinado por las relaciones de fundamentación existentes entre los valores que componen el bien y los elementos neutrales que actúan como portadores suyos.

Para empezar, todos los ejemplos aducidos por Scheler (como el de los colores empalidecidos) suponen modificaciones del *cuerpo neutral* del objeto real. En segundo

lugar, solo se produce una destrucción del bien en cuestión cuando la modificación destruye el elemento neutral que actuaba de base teórica de los valores del bien, el cual no tiene por qué resultar igualmente relevante para la cosa teórica de cierto tipo radicante en el mismo objeto real; de ahí la relativa independencia en la variación. Aunque a Scheler solamente le interesa defender la tesis de la no fundamentación en la cosa teórica, el hecho de que el empaldecimiento del color, irrelevante para la cosa teórica espacial, sea perjudicial para la obra de arte se debe a que ese rasgo es fundamento del valor artístico del bien, como portador suyo. Ni siquiera el hecho de la relativa independencia de las unidades cóscicas puede eliminar la fundamentación del bien en una *base* neutral; así lo muestra el caso extremo de la destrucción *completa* del cuerpo neutral del objeto real, que conlleva *automáticamente* la destrucción de todo bien que pudiera darse sobre su base. En último término, la aniquilación del universo entero en su ser teórico implicaría la aniquilación de todo bien posible; no precisamente por suponer la aniquilación de toda *cosa teórica* posible, ya que el bien no se funda en ella, sino la aniquilación de toda *base teórica* posible seleccionada desde el valor.

Scheler, al no introducir esta restricción a su idea de la independencia de bien y cosa teórica, parece estar negando incluso la fundamentación en la base teórica. Todas sus precisiones están destinadas a descartar la fundamentación en la unidad cóscica teórica, algo que es totalmente acertado, pero exagera al no conceder lo que viene implicado en su propio ejemplo de los colores que empalidecen: que los colores, incluso si se seleccionan ya desde los valores del bien, sí son relevantes para su subsistencia.

De lo expuesto hasta aquí obtenemos los siguientes principios:

1) El bien consiste, ante todo, en un conjunto de valores elementales organizados jerárquicamente en torno a un valor fundamental que adscribe dicho bien a un cierto ámbito de valor.

2) Secundariamente, entran en el bien aquellas cualidades neutrales que actúan como portadoras de los valores constitutivos del bien: es la base teórica del bien.

3) Por tanto, el bien no se funda en una previa unidad cóscica teórica, constituida al margen del valor, sino en una base teórica seleccionada y configurada desde el valor. A esto se refería Scheler cuando hablaba de que los elementos neutrales se hallan en el bien “enteramente penetrados de valor”.

4) En cambio, quedan desactivados, como inesenciales al bien, todos aquellos componentes del objeto real que no están seleccionados como relevantes desde el valor

fundamental: las cualidades de valor extrañas al ámbito del valor fundamental y las cualidades neutrales que no forman parte de la base teórica.

Las “cosas de partida” (Sachen)

Según Scheler, “el mundo es tan originariamente ‘cosa teórica’ como ‘bien’” (GW 2, 44). Esto encaja con la *idéntica objetividad* y la *irreductibilidad* de bienes y cosas teóricas, al igual que sucedía con las cualidades de valor y las cualidades neutrales tomadas por separado. Scheler considera que violenta los hechos, como sabemos, todo intento de reducir las unidades de bienes (*Gütereinheiten*) a unidades cóscicas teóricas (*Dingeinheiten*), pero también la alternativa inversa: reducir las unidades teóricas a unidades de valor⁸⁰.

Pero también sabemos que la idéntica originariedad ontológica de uno y otro modo de ser, aplicada en este caso al nivel de las unidades cóscicas, no es incompatible con un desnivel en el orden de la donación. Sin embargo, a este respecto sostiene Scheler que tanto las cosas teóricas como los bienes nos son también dados con idéntica originariedad: “bienes y cosas teóricas son de la misma originariedad *en la donación*” (“*Güter und Dinge sind von gleicher Ursprünglichkeit der Gegebenheit*”) (GW 2, 43; cursiva mía). La cosa del mundo no se da antes como cosa de valor que como cosa teórica, ni tampoco a la inversa. Lo cual resulta sorprendente a primera vista, ya que la tesis relativa a la primacía de la donación del valor, estudiada en el capítulo anterior, hace pensar que debería defenderse más bien una prioridad en la donación de los bienes sobre las cosas teóricas.

Esto se debe a que la actitud de partida posee un carácter previo y distinto tanto al de la pura actitud teórica como al de la pura actitud emocional, como actitudes, digamos, “contemplativas”. Las dos constituyen *por igual* sendas modificaciones “artificiales” de la actitud de partida, que es una actitud eminentemente práctica. Por tanto: 1) la donación de cosas teóricas y bienes es idénticamente originaria, al surgir por igual de la reducción de la actitud de partida, y no la una de la otra, y 2) en la actitud de partida es dada también la cosa del mundo, pero no todavía como cosa teórica ni como bien, sino en alguna forma de unidad cóscica previa aún por determinar.

⁸⁰ Como cuando, según la crítica de Scheler, Ernst Mach intenta describir la unidad cóscica como una unificación “económica” de los contenidos de sensación, o según el valor de la utilidad o la dominabilidad al modo de Henri Bergson, suplantando la esencia propia de la coseidad teórica (*Dingheit*) por una unidad de valor (*Werteinheit*); la cual viene a resolver una inicial carencia de unificación cóscica teórica del puro material de la intuición (cf. GW 2, 43-44).

En efecto, Scheler sostiene que lo primariamente dado no son todavía ni puros bienes o cosas de valor (*Güter, Wertdinge*) ni puras cosas teóricas (*Dinge*), sino algo que llama “*Sache*” y que me permito traducir como “cosa de partida”⁸¹:

Desde el punto de vista de la originariedad de la génesis (*Genese*), nos parece que el asunto ha de plantearse así: en la concepción natural del mundo (*natürlichen Weltanschauung*), los objetos reales (*realen Gegenstände*) no nos son dados “de inmediato” («*zunächst*») ni como puras cosas teóricas (*pure Dinge*) ni como puros bienes (*pure Güter*), sino como “cosas de partida” («*Sachen*»), es decir, como cosas (*Dinge*) en la medida (*soweit und sofern*) en que son valiosas (y, desde luego, esencialmente útiles); y desde este término medio (*Mitte*), por así decir, parte después la reducción (*Zusammenfassung*) a puras cosas teóricas (mediante la *abstracción* intencionada de todo valor) y a puros bienes (mediante la *abstracción* intencionada del carácter cósmico meramente teórico) (*bloßen Dingnatur*). (GW 2, 44)

Lo que Scheler está sosteniendo es que, en la experiencia más inmediata, correspondiente a lo que él denomina habitualmente “concepción natural del mundo” (*natürliche Weltanschauung*), las unidades cósmicas que son dadas incluyen *tanto* contenidos de valor *como* contenidos teóricos, en plena coherencia con el carácter compuesto de dicha actitud de partida. La captación de puras cosas teóricas es fruto de un estricto interés teórico ajeno al carácter eminentemente práctico de la actitud de partida, mientras que la captación de puros bienes es fruto de un estricto interés contemplativo en el valor que tampoco hace justicia al interés inicial por manipular los portadores mismos del valor en cuanto objetos prácticos.

Reparemos en que Scheler distingue en el fragmento citado hasta tres niveles diferentes:

a) el nivel del objeto real, el cual es mentado aquí implícitamente como fundamento objetivo común de la donación de “cosas de partida”, de cosas teóricas y de

⁸¹ Una traducción plenamente satisfactoria de este término técnico resulta imposible en español, pues “*Sache*” significa en alemán lo mismo que “*Ding*”: es decir, “cosa”, por mucho que haya diferencias de matiz y de uso habitual entre una y otra palabra. Sin embargo, “*Ding*” es aquí un claro término técnico para referirse a la cosa teórica, es decir, a la unidad cósmica de tipo teórico, frente a la unidad cósmica del bien (*Wertding*). Para distinguirla de esta otra forma de unidad cósmica que es la “*Sache*” sin dar lugar a confusiones, me referiré a esta como “cosa de partida”, dado que se trata del modo más primitivo de donación. Esta opción, aunque con sus inconvenientes, es al menos preferible a la escogida en la traducción española, donde se vierte “*Sache*” por “objeto”, término ambiguo que, además, podría hacer pensar en el “objeto real” (*realer Gegenstand*).

bienes, ya que es uno y el mismo objeto real (una y la misma cosa del mundo) lo que aparece en cada caso en una u otra forma de unidad cósica;

b) el nivel de la “cosa de partida”, que es el modo de unidad cósica mixta en que aparece el objeto real en la actitud de partida, es decir, en el estrato de experiencia más primitivo;

c) finalmente, el nivel de los bienes y de las cosas teóricas, formas de unidad cósica pura derivadas de la “cosa de partida”; son los modos de aparecer del objeto real en las actitudes derivadas de la actitud de partida como modificaciones suyas (reducciones teórica y valorativa).

Según el texto citado, las “cosas de partida” (*Sachen*) de la concepción natural del mundo son “cosas (*Dinge*) en la medida (*soweit und sofern*) en que son valiosas (y, desde luego, esencialmente útiles)”. Se incluye aquí el momento teórico o neutral, correspondiente al término “*Ding*”, pero sin constituir todavía una unidad cósica teórica (por eso lo traduzco aquí simplemente como “cosa”, no como “cosa teórica”); y se integra también el momento del valor, del ser-valioso de esa “cosa”, pero sin llegar a mostrarse todavía como puro bien. Lo “teórico” no es todavía cósico-teórico, pero tampoco se lo organiza desde el bien, de modo que quede configurado como simple base teórica suya. Esto último lo reconoce Scheler afirmando que aquí el valor interviene de manera “accidental”, no esencial:

Una cosa natural de la percepción (*natürliches Ding der Wahrnehmung*) puede ser portadora de cualesquiera valores y, por tanto, constituir una cosa valiosa (*wertvolles Ding*); pero, en la medida en que su unidad como “cosa” (*seine Einheit als «Ding»*) no se halla constituida a través de la unidad de una cualidad de valor, sino que el valor se encuentra en ella de modo *accidental* (*zufällig*), no se trata de un “bien” (*«Gut»*). (GW 2, 43)

Aquí la “cosa de partida” queda caracterizada también como “cosa valiosa” (*wertvolles Ding*), noción técnica que bajo ningún concepto debe confundirse con la de “cosa de valor” (*Wertding*). En efecto, el valor es “accidental” en este edificio cósico “de partida”, de modo que *no* se trata de un puro bien o cosa de valor; pero no por ello se trata, entonces, de una cosa teórica. Lo “esencial” ha de ser aquí una cierta mezcla más o menos indeterminada de rasgos tanto teóricos como de valor. Este indefinido “algo” objetivo mixto nos interesa por los valores que porta, pero sin tomarlo todavía contemplativamente como puro bien. La actitud de partida no es contemplativa (ni

teórica ni valorativa), sino más bien *práctica*: por eso dice Scheler que en este nivel predominan los valores de utilidad.

En esta otra formulación queda más claro que lo peculiar de la “cosa de partida” es ser correlato de una *actividad tendencial* y de un eventual obrar:

Podría hablarse, en este caso, de “cosa de partida” (*Sache*), expresión con la que nombramos las cosas (*Dinge*) en la medida en que son objetos de una relación, vivida y fundada en el valor, a un poder-disponer mediante una capacidad volitiva. (GW 2, 43)

Con esto empezamos a entender mejor la distinción trazada por Scheler. Mientras que la cosa teórica es correlato del puro *percibir teórico* y la cosa de valor (o bien) es correlato del puro *percibir afectivo*, la “cosa valiosa” o “de partida” es correlato de un *tender*. Aunque el tender se dirige al valor o, más generalmente, al “algo” portador de valor, lo importante es que se trata de un tender y no de una pura donación cognoscitiva de dicho “algo”, ya sea como cosa teórica o como cosa de valor. Lo que está señalando Scheler es que no solamente hay unidades cósmicas “cognoscitivas” (ya sean teóricas o de valor), sino también una forma de unidad cósmica tendencial, en la que la cosa es algo a disposición de un tender, como meta o fin suyo. Y las cosas del mundo, antes de ser objetivadas teórica o valorativamente, son vividas de primeras como tales metas o fines del tender. Si se las llama “cosas valiosas” es porque las metas y fines lo son precisamente por ser valiosas, pero de tal manera que no se alcanza todavía la pura contemplación afectiva de la unidad cósmica del bien como tal. Esta “cosa valiosa” remite técnicamente, no al bien, sino a un “algo” cuyos contenidos objetivos no están todavía depurados en ninguna dirección, pero que ha sido tomado como meta o fin de una tendencia por incluir ciertos valores. Para que fuera cosa de valor, lo objetivo tendría que mostrarse constituido desde un valor fundamental; para que fuera cosa teórica, desde lo teórico. Como estudiaremos más adelante, lo objetivo de la “cosa de partida”, como “cosa valiosa” *tendida*, está seleccionado *desde su relevancia tendencial*.

Scheler reconoce, por tanto, que nuestra actitud más primaria no es ni tan siquiera la emocional frente a la teórica, sino más bien una actitud “pragmática” o “práctica” en un sentido muy amplio; más técnicamente, una actitud tendencial. Dicha actitud precede a todo comportamiento estrictamente cognoscitivo, tanto el teórico como también el afectivo. Antes de toda contemplación de cosas teóricas y de bienes, las cosas del mundo se nos imponen primeramente como algo significativo para un tender y un posible “obrar” tendencial.

En lo que sigue habremos de profundizar más en esta cuestión. Por ahora, debemos retener tan solo que Scheler concibe dos formas de unidad cósmica alternativas a la cosa teórica, que es la única forma de coseidad reconocida por la tradición. Es verdad que, aunque Scheler no lo acentúe, tanto la “cosa de valor” o “bien” como la “cosa valiosa” o “cosa de partida” incluyen elementos teóricos: el bien posee una base teórica seleccionada desde el valor y la “cosa de partida” consiste en un “algo” teórico portador de valores relevantes para el tender. Pero ya al plantearlo así se ve con claridad que, como defiende Scheler, *ni el bien ni la “cosa de partida” presuponen ni se fundan en la cosa teórica*. Aunque den cabida a ciertos rasgos neutrales, no requieren de una previa donación de la cosa del mundo como pura cosa teórica. Lo previo es la “cosa de partida”, esa unidad cósmica mixta que es meta o fin de un obrar tendencial; a partir de ella se obtienen, de manera igualmente originaria, tanto la objetivación de la cosa del mundo en cuanto cosa teórica como su objetivación afectiva en cuanto puro bien.

2. Las vivencias tendenciales

La triple distinción de las vivencias

Scheler maneja la clásica distinción triple entre actos afectivos, volitivos y teóricos o intelectuales. Aunque la originalidad de su planteamiento radica principalmente en la comprensión de las vivencias afectivas como dotadas de una intencionalidad propia referida a valores, Scheler defiende en general que las tres clases de vivencia constituyen formas genuinas de intencionalidad irreducibles entre sí, frente a teorías tradicionales que buscan reducir lo afectivo a lo volitivo, lo volitivo a lo afectivo, lo afectivo a lo teórico, etc. En relación con el tema que ahora nos ocupa, Scheler no habla simplemente de lo volitivo, sino de lo *tendencial en general*, al considerar, al igual que Aristóteles o Kant, que la voluntad constituye tan solo el nivel más desarrollado de la vida tendencial en su conjunto. Esta da cabida también a la peculiar intencionalidad del tender involuntario.

Veamos, en primer lugar, el modo en que el autor introduce la triple distinción en algunos de sus textos.

En una nota a pie de página, Scheler establece que con el término técnico “tender” («*Streben*») se refiere a las vivencias que se distinguen tanto del mero “tener objetos” (*Haben von Gegenständen*) (y aquí enumera: “representación, tener sensación, percibir teórico”, “*Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen*”) como del percibir afectivo

(*Fühlen*) (cf. GW 2, 52; nota al pie). En otro pasaje acerca de la separación entre percepción interna y externa, asegura Scheler que “ellas engloban también los tipos de acto, previamente distinguidos, del conocer (*Wissens*) (es decir, del *comportamiento teórico*, dirigido a objetos *desprovistos de valor*) (*des theoretischen, auf wertfreie Objekte gehenden Verhaltens*) y del *percibir afectivo del valor* (*Wertfühlers*), preferir, etc., y finalmente del *tender* y del *querer* (*des Strebens und Wollens*)” (GW 2, 166; cursiva mía). Esta es, dicho sea de paso, una de las raras ocasiones en que Scheler utiliza, como nosotros, el término “teórico” para referirse a los actos dirigidos a lo neutral, distinguiéndolos, por un lado, de aquellos otros actos dirigidos al valor (percibir afectivo) y sus relaciones jerárquicas (preferir y postergar)⁸², y, por otro, de la actividad tendencial. Hagamos notar también que Scheler utiliza a veces el término “tender” (*Streben*) en sentido amplio, para referirse a toda forma de tendencia, ya sea volitiva o no volitiva, y otras veces lo contrapone al “querer” para referirse al tender previo a la volición. Sea como sea, tanto querer (*Wollen*) como tender (*Streben*) son dos formas de “tender” en sentido amplio.

Un poco más adelante, Scheler precisa que el correlato intencional de los actos teóricos tiene el carácter de “objeto” (*Gegenstand*), mientras que en el caso de los actos afectivos se trata de “valores” (*Werte*) y en el de los actos tendenciales y volitivos, de “resistencias” (*Widerstände*). Resulta especialmente interesante la distinción entre el “objeto” teórico y la “resistencia” tendencial y volitiva. La simple contemplación de un edificio y la constatación de su existencia como objeto teórico no entraña esfuerzo alguno; en cambio, tomar el edificio (o su existencia) como meta o fin tendencial conlleva el intento de acometer de la *acción* realizadora de dicha meta o fin: el edificio hay que construirlo. El objeto del tender se caracteriza, de esta manera, por *resistir* al tender mismo y su realización, hasta el punto de que en muchos casos es necesario renunciar a esta. Scheler lo aplica a la percepción interna: “cuando, por ejemplo, quiero tener dominio sobre mí mismo, mi yo no me es dado inicialmente como ‘objeto’ («*Gegenstand*») (en sentido preciso) (*im prägnanten Sinne*) en la percepción teórica (*Wahrnehmung*), sino como ‘resistencia’ («*Widerstand*») en el querer” (GW 2, 166). Aquí, el “sentido preciso” de objeto reside en lo denotado por el vocablo mismo: *Gegen-stand*, *ob-iectum*, esto es, aquello que *yace frente* a mí (como puro dato teórico o neutral). En cambio, la resistencia es *Wider-stand*, aquello que se me opone y choca con

⁸² Cabría añadir los actos afectivos de orden superior que son el amar y el odiar.

mis impulsos o con mi voluntad. En la Tercera parte desarrollaremos más a fondo esta idea de “resistencia”, que por ahora aplicaremos a las cosas del entorno humano y a los estímulos del ser vivo, en la medida en que ellos son, precisamente, correlatos de un tender.

La intencionalidad cognoscitiva de los actos teóricos y afectivos, frente a la intencionalidad no cognoscitiva de las tendencias

Ahora intentaré desarrollar mi postura acerca del problema de la intencionalidad tendencial en su relación con las vivencias cognoscitivas, antes de pasar a estudiar el punto de vista de Scheler en el próximo apartado.

Detengámonos primero un momento en las vivencias teóricas. Ellas son las que donan lo neutral de la realidad, ya se trate de cualidades concretas de una cosa o de un completo estado de cosas teórico. Como hemos visto, Scheler incluye aquí el percibir teórico (*Wahrnehmen*), el “tener sensación” a él asociado (*Empfinden*) y la representación (*Vorstellung*). A este género de vivencias lo caracteriza Scheler mediante la expresión “posesión de objetos” (*Haben von Gegenständen*) (GW 2, 58), donde “objeto” se utiliza en el sentido preciso, antes aclarado, de lo que yace en su neutralidad frente a mí. En esta medida se puede decir que Scheler plantea la intencionalidad teórica al modo de la fenomenología clásica de Husserl: como experiencia *objetivante* en sentido estricto, esto es, como experiencia de lo ob-jetivo, *gegen-ständlich*.

Pasemos ahora a considerar las vivencias afectivas. Ellas también tienen, como sabemos, carácter genuinamente intencional y suponen una apertura a un reino propio de objetos, el de las cualidades y los estados o situaciones *de valor* (*Wertverhalte*). La intencionalidad afectiva es análoga a la teórica en la medida en que ella también ofrece acceso a ciertas cualidades que la cosa posee en sí misma, de manera plenamente objetiva. Pero aquí las cualidades de la cosa que vienen a donación no son las neutrales, sino las de valor: la belleza, la bondad, la utilidad... que la cosa se muestra poseyendo ella misma.

Encontramos, sin embargo, una diferencia crucial de lo afectivo con respecto a lo teórico: la intencionalidad afectiva, justamente en tanto que tal, no tiene carácter “objetivante”. La donación originaria del valor nunca tiene el carácter de una simple constatación de algo frente a mí, esto es, de algo en sí mismo *indiferente*. El valor es, por su propio sentido, lo dado como en sí mismo *no indiferente*, lo cual se refleja

fenoménicamente en el hecho de que dicha donación tenga el carácter de la “afección”. De modo que Scheler, pese a la idéntica “objetividad” de lo teórico y lo afectivo (en el sentido de que ambas formas de intencionalidad abren a la realidad objetiva en sí misma), se refiere a la afectividad intencional como “posesión de valores” (*Haben von Werten*) (GW 2, 58), frente al carácter objetivante de la “posesión de objetos” teórica.

Finalmente, los actos tendenciales representan un ámbito vivencial de características muy peculiares. Scheler introduce con fuerza la idea de que lo tendencial no se puede disolver en un conjunto de impulsos ciegos y arbitrarios, sino que posee también una naturaleza estrictamente intencional. Ahora bien, resulta más complicado en este caso establecer en qué consiste exactamente el correlato intencional de las tendencias. Las cualidades teóricas objetivas, así como los estados de cosas teóricos, son el objeto propio de los actos teóricos; las cualidades objetivas de valor, así como los estados o situaciones de valor, lo son de los actos afectivos. Ni lo neutral ni lo valioso de la realidad constituyen el objeto propio de lo tendencial. ¿A qué apunta, entonces, la intencionalidad tendencial, si se trata de una auténtica forma irreductible de intencionalidad?

No queda más remedio que reconocer que la intencionalidad tendencial no posee la objetividad estricta de las intencionalidades teórica y afectiva, en el sentido de que ella no dona el objetivo ser-en-sí de la realidad, ya se trate del ser neutral o del ser valioso. Este carácter estrictamente objetivo define por igual a los actos teóricos y a los actos afectivos como *actos cognoscitivos*: suponen una toma de conocimiento del ser objetivo de la realidad, del objetivo ser neutral en el caso de los actos teóricos y del objetivo ser-valor en el caso de los afectivos. “Cognoscitivo” tiene aquí, por supuesto, un sentido amplio: no se trata necesariamente del “conocimiento reflexivo” o “conceptual”, sino, ante todo, de actos inmediatos de percepción teórica y afectiva. La intencionalidad tendencial, en cambio, no informa de que la realidad es ni de cómo es, sino que se agota en el puro *tender* hacia lo real; y el tender lo es del sujeto. La tendencia, por tanto, es intencional, ya que, frente al mero impulso ciego y arbitrario, su impulso se halla dirigido inequívocamente a un “algo” objetivo: la meta o el fin de la tendencia; pero dicha intencionalidad no es cognoscitiva, al no constituir un acceso al ser en sí mismo, sino más bien una forma *subjetiva* de afrontar la realidad objetiva. Dicha realidad es tomada por el sujeto como lo “tendido”.

En rigor, la intencionalidad tendencial no dona objeto alguno, sino que constituye una particular forma de referencia que hace el sujeto al objeto ya mostrado

mediante actos cognoscitivos en sentido estricto. Gracias a esta referencia, el objeto pasa de ser simple objeto a constituir una “meta” o “fin”, un “medio” o un “obstáculo” para la consecución de la meta, una “contra-meta”... Es decir, todo lo que cae bajo el concepto scheleriano de “resistencia”. Pero el objeto en sí mismo no es meta o fin, sino solamente en virtud de aquella forma subjetiva de ser afrontado. Al no pertenecer a la realidad objetiva en sí misma, el ser-tendido de algo tampoco puede ser *dado*, sino que más bien está *puesto* por el sujeto en virtud de un acto de puro tender.

Esta esencial subjetividad de la intencionalidad tendencial, que el propio Scheler nunca explicita, no debe confundirse con la arbitrariedad subjetivista de impulsos ciegos que, proyectándose sobre la realidad objetiva, toman ciertos objetos por meta de manera completamente azarosa. Existe todavía un riguroso fundamento objetivo para el ser-meta o el ser-fin, incluso si dicho ser no pertenece intrínsecamente al objeto y es relativo a un sujeto tendencial. Como veremos en lo que sigue, Scheler entiende que son las cualidades objetivas de una cosa, más particularmente sus cualidades objetivas de valor, las que fundamentan que dicha cosa se convierta en meta o fin para el sujeto tendencial. El ser-meta o ser-fin es relativo al sujeto tendencial, pero el establecimiento de metas y fines sigue una legalidad estricta apoyada en el ser intrínseco de la realidad objetiva.

Según lo dicho, parece claro que ha de presuponerse, como fundamento posible de toda intencionalidad tendencial, una donación previa, mediante actos cognoscitivos, de la objetividad en sí misma. Para tender a algo “con razón” tiene que haberse dado previamente dicho “algo”, como mínimo en su intrínseco ser-valioso. Sin embargo, más adelante veremos que en Scheler este punto resulta problemático, al menos en el nivel del tender previo a la volición.

Por comodidad, puede hablarse del “objeto tendencial” como correlato intencional de los actos tendenciales, pero ha de tenerse presente que las metas o fines tendenciales (así como los medios, obstáculos, etc.) no son, en sentido estricto, “objetos” que sean dados como tales, sino lisa y llanamente *lo tendido* en un puro tender en sí mismo no cognoscitivo. Puesto que el tender tiene, pese a todo, un correlato intencional, incluso si este no es dado al modo del objeto, y además dicho correlato encuentra fundamento en la realidad objetiva, puede hablarse de una genuina intencionalidad

tendencial, que tiene por reino propio de correlatos intencionales las metas, los fines y todo lo relativo a ellos, así como la legalidad propia existente entre tales correlatos⁸³.

Ningún acto cognoscitivo, ni teórico ni afectivo, ni una suma de tales actos son capaces por sí mismos de dar lugar a esta peculiar forma de referencia intencional, de modo que la intencionalidad tendencial es, en verdad, *irreductible* a aquellas otras. Sin embargo, al tratarse de una forma de referencia subjetiva que presupone ya una cierta donación cognoscitiva de la realidad objetiva como fundamento suyo, puede sostenerse en no menor medida el carácter *menos originario* de la intencionalidad tendencial frente a las intencionalidades teórica y afectiva. Aunque no se reduce a ellas, se funda en ellas, y en este sentido no puede considerarse independiente.

Puede resultar chocante que ahora se sostenga que la intencionalidad tendencial es menos originaria que las intencionalidades teórica y afectiva al estar fundada en ellas, cuando la intencionalidad afectiva fue planteada más arriba como fundada en la teórica y, sin embargo, idénticamente originaria a ella. Pero, si recordamos, en aquel momento se desdobló la noción de originariedad en dos aspectos posibles: el de la irreductibilidad y el de la idéntica objetividad. La peculiar fundamentación del dato del valor en el dato de lo neutral portador de valor no impedía ninguna de estas dos interpretaciones de la idéntica originariedad: ni suponía reducir el valor a lo teórico ni renunciar a su carácter tan estrictamente objetivo como el de lo neutral. En cambio, la fundamentación de lo tendencial en lo cognoscitivo es de una clase diferente: permite mantener la irreductibilidad, pues el ser-tendido no se reduce al ser-valioso ni mucho menos al ser neutral, y reclama una forma de referencia intencional de nuevo cuño; pero, como hemos visto, sí excluye la objetividad del ser-tendido como tal. Este se funda en la objetividad del valor y de lo teórico portador de valor, pero él mismo no pertenece a la objetividad, sino que es, más bien, relativo al sujeto tendencial. Resultaría absurdo decir que algo es en sí mismo “tendido” (meta, por ejemplo): ello depende de que *yo* tienda de hecho a ese algo, incluso si mi tender a dicha cosa y no a otra cualquiera se funda en sus rasgos objetivos. En este sentido, el de la *subjetividad* del ser-tendido frente a la objetividad del ser-valor y del ser neutral, compatible todavía con la *irreductibilidad*, es como ha de comprenderse la *menor originariedad* de la intencionalidad tendencial. Debo insistir, sea como sea, en que Scheler no llega a explicitar ninguno de estos puntos en su teoría de la intencionalidad tendencial.

⁸³ A esta legalidad entre objetos tendenciales volveremos más adelante.

El componente de valor y el componente teórico de metas y fines

Lo que Scheler sí expone con absoluta claridad es que el objeto tendencial posee dos elementos constitutivos diferentes: un componente de valor (*Wertkomponente*), por completo imprescindible, y un componente de imagen (*Bildkomponente*), cuya presencia no es estrictamente necesaria (cf. GW 2, 55). Existe siempre un contenido de valor al que la tendencia se dirige y, además, un eventual contenido “de imagen” (o teórico, en la terminología que venimos empleando) que representa aquello neutral en que el componente de valor viene a realización, en tanto que portador suyo. Por ejemplo, dada una tendencia cuya meta es el buen sabor de una fruta, su meta se compone: 1) del valor del buen sabor de la fruta y 2) de la fruta misma y su sabor como aquello que porta dicho valor⁸⁴.

El interés de realizar la distinción entre los dos componentes de meta se debe a que el componente de valor tiene prioridad frente al teórico. Las razones de este hecho ya las conocemos: puesto que lo teórico aparece solamente en tanto que portador de valor, la determinación de este último es prioritaria frente a la determinación del componente teórico. Como dice Scheler: “Solamente *aquellos* contenidos de imagen que pueden tornarse portadores de una tal materia de valor (*Wertmaterie*) entran en la ‘meta’ de la tendencia como componente de imagen” (GW 2, 60).

Es por eso que en ciertas situaciones el componente de valor de la meta puede estar ya decidido sin que esté decidido todavía el componente neutral. Recuperando el ejemplo anterior, podría suceder que hubiera ya una tendencia al valor del agrado sensible, pero sin haberse concretado todavía en el tender al sabor de una fruta en particular que nos resulta sabrosa.

Ahora bien, en toda “meta” ha de distinguirse el *componente de valor* del *componente de imagen*. Se hallan en tal peculiar relación que el componente de imagen puede no estar presente *en absoluto*, o estarlo en todos los grados posibles de la “claridad” y la “distinción”, al tiempo que el componente de valor se encuentra ya dado en el tender de manera *perfectamente* clara y distinta. (GW 2, 55)

Scheler ofrece diversos ejemplos en los que se muestra la compatibilidad del estar decidido (*Entschiedenheit*) el valor de la tendencia con el no estar decidido

⁸⁴ Según Scheler, lo teórico puede ser, además de contenido de “imagen”, contenido de “significado”. En todo caso, se trata de lo neutral portador de valores.

(*Unentschiedenheit*) el “*qué (Was)* y el *hacia qué (Woran)* (en sentido *de imagen*) (*im bildhaften Sinne*)” (GW 2, 56), es decir, lo teórico que sirve como portador del valor. Me permito citar el pasaje en su integridad:

A menudo topamos con el hecho de que una tendencia que posee ya “inmanentemente” un valor *no* llega a adquirir contenido de imagen alguno, debido a que su consecución y el despliegue de su contenido de imagen se ven frenados por la intervención de otra tendencia más fuerte. Así, podemos, en medio de un asunto de importancia, sentir un “empuje” («*Zug*») en una determinada dirección del entorno, quizá procedente del rostro de una persona, y sin embargo *no* acompañarlo, de modo que no llega a alcanzarse un *contenido de imagen* para la tendencia. O la “dirección” hacia un valor percibido afectivamente con claridad “no encaja” («*paßt nicht*») en el seno del edificio (*Aufbau*) o “sistema” actual de nuestras tendencias; el tender *no halla acomodo* (*fügt sich nicht*) en la trama concreta de las tendencias y es “suprimido” («*unterdrückt*») en un “contra-tender” («*Widerstreben*») motivado por el valor de dicha trama, y con ello se torna incapaz de desarrollar su contenido de imagen. Lo mismo sucede con frecuencia allí donde un tender dirigido a tales valores nos es dado ya en este punto de su despliegue como “injusto” o “malo”. Por otro lado, el tender puede haber ganado ya nuestra “aprobación” («*Zustimmung*») desde nuestro yo central por lo referente a su componente de valor al tiempo que todavía se duda considerablemente acerca del contenido de imagen, o que dichos contenidos de imagen todavía varían. Aquí experimentamos la “disposición” («*Bereitschaft*») a, por ejemplo, “realizar un sacrificio”, o de “obrar bien” con alguien, sin tener todavía a la vista los *objetos* (*Objekte*) con respecto a los cuales queremos llevar esto a cabo, ni tampoco los *contenidos* de los sacrificios ni de las buenas acciones. (GW 2, 55-56)

Ya sea la introducción de una tendencia más fuerte, la incompatibilidad con otras tendencias actuales, el dato de la maldad del tender o la simple indecisión, lo cierto es que existen distintos posibles obstáculos para la concreción de un contenido teórico sobre la base de un componente de valor *ya* decidido. En el caso de un componente teórico cuya formación es inhibida voluntariamente ante la evidencia de la maldad del tender, es precisamente el componente de valor de la tendencia involuntaria, ya dado, lo que se nos presenta como negativo; en el caso de la indecisión, esta lo es ya *únicamente* sobre la base de las posibilidades abiertas por el contenido de valor.

El único aspecto que sería necesario modificar del planteamiento de Scheler es la idea antes apuntada de que el contenido teórico pueda no estar presente “en absoluto”

(*gar nicht*). Sus propios ejemplos muestran que esto no es así: lo que sucede en ellos es que el contenido teórico no llega a determinación, pero eso no significa que no esté dado... como indeterminado. Según argumenta Pilar Fernández Beites en un minucioso artículo dedicado al problema de lo tendencial en Scheler y su contraposición con Husserl⁸⁵, si el contenido teórico no estuviera dado, aunque fuera tan solo como pura indeterminación, entonces no podría experimentarse su determinación ulterior en la forma de un “cumplimiento”. Para que la determinación sea vivida como “cumplimiento”, el contenido ha de estar ya dado como indeterminado; si estuviera completamente ausente de la referencia intencional, entonces se experimentaría como surgiendo arbitrariamente de la nada.

En todo caso, debemos retener esta idea de que toda meta o fin posee dos componentes, uno de valor y otro teórico, y de que el primero es determinante del segundo y no a la inversa.

Los niveles de la vida tendencial

Ahora bien, Scheler considera que las tendencias con meta aparecen solo en un nivel tendencial relativamente desarrollado, el del “tender dirigido a metas” (*zielmäßiges Streben*) propiamente dicho o “tender-a” (*Erstreben*)⁸⁶. No todo tender (*Streben*) es un tender-a (*Erstreben*), sino que existen al menos tres estratos previos que, aun constituyendo también casos de vivencias genuinamente tendenciales, todavía no tienen por correlato una meta en sentido estricto. Paso a analizarlos con cierto detalle, pues, según me parece, esta estratificación ofrecida por Scheler es dudosa y merece discusión⁸⁷.

a) Niveles primero y segundo: tendencias sin dirección y sin determinación de meta (meras descargas impulsivas y tendencias de alejamiento):

Estos estratos constituyen el fondo más elemental de la vida tendencial. Scheler los caracteriza como careciendo todavía de una meta determinada, pero también como anteriores a cierto estadio previo a la determinación de meta en el que, aun faltando

⁸⁵ Cf. Fernández Beites (2004).

⁸⁶ Prefiero verter “*Ziel*” por “meta” en lugar de “objetivo”, que es el término utilizado en la traducción española. Esta segunda opción resulta más ambigua y puede hacer pensar erróneamente en la “objetividad” intencional en general. También procuro evitar la traducción de “*Streben*” por “aspirar”, igualmente equívoca. Se trata de ese tender que no es todavía “querer”, es decir, que no es todavía voluntario.

⁸⁷ Para esta cuestión, me permito ampliar las tesis defendidas por Fernández Beites (2004).

todavía esta, la tendencia posee ya, al menos, una dirección positiva. En el nivel más básico, encontramos tendencias puramente arbitrarias; en el segundo, tendencias de naturaleza estrictamente negativa. Las incluyo en un mismo apartado por compartir su naturaleza no positiva, pero una y otra clase de tendencia se diferencian entre sí, como enseguida vamos a ver, por la presencia o ausencia de un estado de partida.

Nivel 1: *Meras descargas tendenciales, sin dirección, sin meta y sin estado de partida*. Scheler se refiere aquí a puros impulsos de movimiento (*Bewegungsdrang*), que no incluyen referencia a un estado del que se huya (*weg von einem Zustande*) ni tampoco un adónde determinado (*hin zu etwas*) hacia el cual se oriente positivamente el movimiento. Además, poseen un carácter máximamente pasivo: en esta clase de vivencia no tendemos a algo, sino que “algo tiende en nosotros” (*«etwas in uns aufstrebt»*) (GW 2, 53). No es que la tendencia surja del sujeto, sino que sobre él se produce algo así como una descarga impulsiva que viene de fuera. De ahí que, por mi parte, haya considerado adecuado traducir “*Aufstreben*” por “descarga tendencial”, al modo de una descarga eléctrica.

Ante esta descripción, debe concluirse que aquí se trata de impulsos motores completamente arbitrarios. Aunque antes hayamos presentado la concepción scheleriana de la tendencia como vivencia genuinamente intencional, no ciega, nada debe impedirnos concebir la existencia de estos impulsos arbitrarios. También los ámbitos vivenciales de lo teórico y de lo afectivo engloban vivencias no intencionales y, por tanto, carentes de correlato. Las meras descargas tendenciales arbitrarias representarían, en el ámbito tendencial, una dimensión previa a la constitución de la intencionalidad. Son, por así decir, el momento del puro “impulso”, antes de que dicho impulso quede recogido en la intencionalidad tendencial de la referencia a metas y fines.

Al margen de su apropiación por las tendencias intencionales, es probable que estas vivencias, consideradas por separado, solo tengan importancia genética en las primeras fases del desarrollo vital y que prácticamente desaparezcan en la vida humana madura⁸⁸. Sea como sea, en tanto que vivencias no intencionales, no les prestaré aquí más atención.

Nivel 2: *Tendencias de huida o alejamiento, sin dirección, sin meta y con estado de partida*. Este segundo caso se distingue del anterior en que sí incluye un “escapar de” (*weg von*) un cierto estado disvalioso, como el aire viciado o la incipiente oscuridad de

⁸⁸ Según sostiene Fernández Beites (2004).

una habitación, según los ejemplos de Scheler. La naturaleza de esta clase de tendencias permanece un tanto confusa en la descripción del autor, pero está claro que no se las considera todavía dotadas de meta, ya que este “tender de huida o alejamiento” (*Weg-oder Fortstreben*) ha de separarse de la auténtica contra-tendencia (*Widerstreben*), donde el estado disvalioso es ya dado como objeto de una oposición tendencial (*des «Wider»*), como contra-meta. Aquí, en cambio, el estado inicial no es correlato estricto de una contratendencia, sino mero punto de partida que deja completamente indeterminado el “hacia qué” positivo de la tendencia, su meta. Es cierto que esta meta puede venir a determinación “de camino” o “sobre la marcha” (*unterwegs*), en el curso de la ejecución misma del alejamiento, pero este no se halla orientado a dicha meta de antemano. Por otro lado, comparte con los movimientos arbitrarios el no surgir del yo, sino afectarle desde fuera, en tanto que surge de la imposición del estado de partida como disvalioso (cf. GW 2, 53-54).

Tomando como referencia los ejemplos de Scheler, se trataría de lo siguiente: ante la experiencia de lo desagradable del aire de la habitación en que me encuentro, surge de primeras un impulso que, si bien no es ya entonces arbitrario como los meros impulsos de movimiento, sigue sin dirigirse a nada en particular. Es un movimiento que tiene solamente en cuenta el punto de partida disvalioso y busca un alejamiento con respecto a él, *sea cual sea*. Este “sea cual sea” implicaría, según Scheler, una ausencia de meta.

Sin embargo, el intento de separar este estrato tendencial del nivel de las tendencias con meta, afirmando que aquí el estado de partida ni siquiera está dado como objeto de una tendencia (aunque sea en la forma negativa del contratender), resulta poco convincente. Frente a la descripción de Scheler, creo que las tendencias de alejamiento no pueden interpretarse como un estadio previo al de las tendencias con meta: ellas son ya tendencias con meta. De lo contrario, se disolverían en la arbitrariedad de los impulsos de movimiento no intencionales.

Para empezar, no está claro qué diferencia fenoménica existiría realmente entre la contra-meta en sentido estricto y el mero punto de partida. Pero, más decisivamente, si el disvalor de la situación de partida no funcionase como genuina contra-meta tendencial, ¿en que se fundaría, entonces, el alejamiento *vivido como tal*?

En efecto, el punto de partida (como mínimo su componente de valor) ha de funcionar como contra-meta, estableciendo sobre sí una genuina *meta negativa*: si el punto de partida dado (la contra-meta) es A, entonces la meta de la tendencia de

alejamiento es *no-A*. Las tendencias de alejamiento no *carecen* de meta, como pretende Scheler, sino que su meta es esencialmente negativa y, por tanto, considerablemente *indeterminada*.

Sí que se trata, entonces, de auténticas contratendencias. De lo contrario, no serían experimentadas en la forma de un alejamiento con respecto a algo disvalioso, sino como un mero impulso arbitrario no intencional. El alejamiento es vivido como tal solo en la medida en que supone un contratender al aire viciado de la habitación, o, lo que es lo mismo, tender positivamente a *cualquier* situación que me aleje de dicho estado de cosas disvalioso. Lo “tendido” es en estos casos puramente negativo (de ahí que se trate de un alejamiento), pero no por ello está ausente. Toda ausencia de meta conduce directamente al impulso motriz no intencional y pierde de vista el fenómeno de la huida tendencial.

También la idea de la determinación ulterior de la meta, descrita por el propio Scheler, presupone que esta se encontraba ya presente, aunque como meta negativa e indeterminada en su contenido positivo concreto. Así, la contratendencia orientada a *no-A* puede transformarse “de camino” en una tendencia orientada, más concretamente, a una meta *B* que dé cumplimiento específico al contenido previo, puramente negativo, de la meta *no-A*. Pero esta posible transformación no solo *no* implica que previamente a *B* faltase todavía una meta, sino que de hecho *presupone* la meta *no-A*, como genuina meta, si bien negativa, de la cual *B* no es más que una de sus posibles concreciones positivas. Por ejemplo, que el puro alejamiento con respecto al aire viciado se concrete, en un segundo momento, en la tendencia a ventilar la habitación o en la tendencia a salir de ella solamente es posible en la medida en que estas opciones son vividas como dando concreción positiva al mero alejamiento. En cambio, la tendencia a beber agua no puede vivirse como determinación positiva de dicho alejamiento, al no estar englobada en los límites de la meta negativa: beber agua no es una forma concreta entre otras de escapar del aire viciado de la habitación. Es la consideración de una *genuina* meta en la tendencia de alejamiento, si bien *negativa*, lo que hace posible y fija los límites de este eventual “cumplimiento” positivo de la tendencia.

b) Tercer nivel: tendencias con dirección interna, pero sin contenido de meta (anhelo, disposición hacia algo):

Las tendencias de este tercer nivel siguen teniendo en común con las del primero y segundo que, en lugar de proceder del yo, le sobrevienen⁸⁹. Pero aquí ya interviene una clara dirección (*deutliche «Richtung»*). Frente a las tendencias del nivel inmediatamente superior (las tendencias con meta), esta dirección todavía no está dada en virtud de una meta determinada: no se debe a un determinado contenido de imagen, ni de naturaleza “significativa” (*bedeutungsmäßig*) ni intuitiva (*anschaulich*), pero tampoco a una determinada materia de valor (*Wertmaterie*), ni mucho menos a una representación (*Vorstellung*) de tales contenidos (cf. GW 2, 54).

Según Scheler, esto es lo que sucede en situaciones como “me asalta el hambre” (*«es hungert mich»*) o “me sobreviene la sed” (*«es durstet mich»*). Ellas tienen un sentido impersonal: la tendencia no surge de mí, sino que *soy invadido por ella*, pero existe ya una dirección tendencial que distingue nítidamente y de antemano, por ejemplo, el hambre de la sed, incluso si todavía no está decidido a qué alimento ni a qué bebida concretos me dirijo. Scheler se opone de manera expresa a toda teoría que sostenga que la dirección de las tendencias solamente surge a través de una “representación” de meta (*Ziel-«Vorstellung»*). Al contrario, tendencias que todavía no poseen meta alguna, ni mucho menos representada, pueden, sin embargo, diferenciarse entre sí en virtud de sus diversas direcciones.

El tender *mismo* (*das Streben selbst*) posee diferencias internas de dirección de naturaleza fenoménica; no se trata siempre del mismo tender (un movimiento homogéneo) (*eine gleichartige Bewegung*) que viniera a separarse y diferenciarse en primer lugar mediante la multiplicidad de contenidos de representación. (...) Las vivencias tendenciales de este tipo están, más bien, claramente determinadas por su “dirección” al margen de tales contenidos de representación. Dicha dirección viene de manera clara y precisa a la conciencia *separada* (*gesondertem Bewußtsein*) allí donde el tender topa con un valor que encaja con ella o se le opone. En la medida en que vivimos,

⁸⁹ Estos fenómenos tendenciales que no solo son centrípetos con respecto al centro volitivo, sino también con respecto al centro psíquico-vital (para esta distinción, véase la Tercera parte), quizá puedan plantearse como provenientes de la dimensión vital estrictamente corporal, que Scheler considera inferior a la psíquica. Se trataría de las tendencias básicas que el ser humano comparte de manera más clara con cualquier animal, orientadas automáticamente a meros valores vitales, a la supervivencia, etc. Ahora bien, que las tendencias involuntarias humanas no se reducen a esto es algo que el propio Scheler deja especialmente claro, por ejemplo, en su discusión con Kant en torno a la “relevancia moral de las inclinaciones”, que estudiaremos en la Tercera parte.

en el primer caso, el “cumplimiento” del tender («*Erfüllung*» des *Strebens*) y, en el segundo, la “oposición” («*Widerstreit*») a su “dirección”, se presenta también ante nosotros con claridad la “dirección” misma. Y también puede darse una *identidad* de la dirección (*Identität der Gerichtetheit*) allí donde hay una multiplicidad de vivencias tendenciales, simultáneas o sucesivas, que poseen contenidos *de imagen* (*Bildinhalte*) completamente diferentes. (GW 2, 54)

Para Scheler, esta dirección nítida pero independiente de toda consideración de una meta aporta a la tendencia una cierta “coloración” (*Färbung*), y casos de este tipo de tendencias serían las que vienen mentadas en expresiones como “anhelo” (*Verlangen*), “tener anhelo” (*Verlangen haben*) o “tener ganas de algo” (*Lust auf etwas haben*). Tratándose de un “estado afectivamente disposicional, relativamente tranquilo y duradero”, esto vendría a denominarse “estar en disposición de algo” (*Aufgelegtsein zu etwas*) (GW 2, 54-55).

Pero también la distinción entre tendencias de mera dirección y tendencias con meta debe ser matizada, ya que plantea problemas descriptivos análogos a los de las tendencias de alejamiento. Si se analiza con cuidado la descripción de Scheler, se trata de que la “representación” de la meta no precede al establecimiento de la dirección tendencial, sino que es, por el contrario, *una dirección tendencial ya establecida* la que selecciona, a continuación, su meta correspondiente. Cuando se produce dicho “cumplimiento” (*Erfüllung*), tenemos un tender con meta; *antes* de dicho cumplimiento, habría una *dirección tendencial sin meta*.

Ahora bien, incluso si la dirección tendencial es vivida previamente a la meta y selecciona su posible contenido, el paso de la pura ausencia a la presencia no podría dar razón, una vez más, del fenómeno del “cumplimiento” vivido en cuanto tal; es necesario entenderlo como un paso de lo presente indeterminado a lo presente determinado.

Es cierto, como dice Scheler, que tendencias *sin meta determinada* poseen ya una dirección que las distingue de antemano; no es la determinación de la meta lo que ha de venir a distinguir posteriormente el hambre de la sed. Pero quizá no sea verdad que tendencias *sin meta alguna* puedan poseer ya dicha dirección. Faltando toda meta, lo que sucede es que la tendencia se hace indistinguible de un mero impulso arbitrario. Las nociones de “dirección” y “meta” se reclaman mutuamente: si hay dirección, entonces ella ya delimita un campo de metas posibles, o incluso una meta determinada; si hay meta, entonces hay la dirección tendencial que apunta a ella.

Más aún: el fenómeno de la dirección aparece incluso en las tendencias de alejamiento, aunque sea de manera negativa. La tendencia cuya meta es *no-A* se distingue ya de la tendencia cuya meta es *no-B*; una y otra poseen desde el principio una dirección de huida diferente, independiente de la eventual determinación positiva ulterior de la meta. La contratendencia que tiene como punto de partida la sensación de peligro en medio de un bosque y la que tiene como punto de partida el descubrimiento de un alimento podrido en la despensa se distinguen entre sí desde el principio, antes de que la primera se concrete en una tendencia positiva concreta a correr lo más rápido posible (o quedarse quieto sin hacer ruido, trepar un árbol...) y la segunda, a cerrar la puerta de la despensa (en lugar de simplemente marcharse, deshacerse del alimento...). Frente a Scheler, lo que permite establecer esa dirección que la tendencia posee desde el comienzo es justamente que *hay* una meta, si bien negativa, y que ella es *no-A* y no cualquier otra meta negativa.

De modo que el componente de valor puede hallarse indeterminado en cierto grado, y lo mismo vale, con más razón todavía en virtud de su carácter secundario, con el componente teórico. La meta puede estar indeterminada en mayor o menor grado en sus dos aspectos. Pero se diría que tanto el componente de valor como el teórico, y con ellos la meta en general, han de estar como mínimo dados en tanto que indeterminados para que la tendencia posea esa dirección de que aquí habla Scheler. Si el componente primario, el de valor, se halla completamente indeterminado, entonces se tratará de una contratendencia sin determinación positiva alguna, diferenciada únicamente por su punto de partida disvalioso; si está ya al menos parcialmente determinado, se tratará de casos como los descritos por Scheler en el nivel de la mera dirección: me sobreviene el hambre, que ya se dirige positivamente al valor de lo nutritivo, pero quizá no tengo claro aún si me apetece más lo nutritivo de un plato de cerezas o de un trozo de chocolate.

En definitiva, la triple distinción entre tendencias de alejamiento, tendencias con mera dirección y tendencias con meta podría no estar plenamente justificada, al menos si se toma precisamente como criterio la presencia o ausencia de la meta. Las descripciones de Scheler son de una finura innegable, pero tal vez las diferencias recogidas no obedezcan a que la meta esté presente o ausente, sino, más bien, a la *gradación* en la determinación de la meta, que por lo demás se presupone siempre presente: en las tendencias de alejamiento, esta indeterminación es la máxima que resulta posible sin disolver la tendencia en un impulso no intencional, quedando la meta

definida de manera exclusivamente negativa; en las tendencias con mera dirección, hay ya una cierta determinación del componente de valor, pudiendo permanecer todavía plenamente indeterminado el componente de imagen; por último, lo que Scheler entiende como tendencias con meta propiamente dicha serían simplemente aquellas que poseen determinados de manera más o menos plena ambos componentes.

Esto no significa que la distinción en niveles no tenga fundamento, sino tan solo que los niveles deban quizá comprenderse como momentos sucesivos en el proceso de determinación de la meta de un tender, y no como fenómenos tendenciales completamente independientes. Esta última posibilidad solamente tendría cabida en formas de vida no humana (el instinto animal, el “impulso afectivo” vegetal que estudiaremos en la Sección C...), donde sí que parece imponerse la necesidad de hablar de algo así como una pura dirección tendencial; y también en situaciones tendenciales de escasa presencia en la vida humana madura. A mi juicio, cabe defender que, en el ser humano maduro, el fenómeno de la dirección tendencial (al igual que el del mero impulso motor) se halla regularmente integrado de antemano en un tender a metas con cierto grado de determinación; como mínimo, de su componente de valor. La razón es que la persona humana vive normalmente volcada a la objetividad misma y su tender es, por lo general, respuesta tendencial a dicha objetividad. De modo que la dirección opera ya sobre la base de los contenidos concretos percibidos afectivamente (y, de manera secundaria, teóricamente).

En definitiva, los fenómenos de puro impulso motor, de puro alejamiento y de pura dirección, en completa indeterminación de contenidos de meta (o incluso en su ausencia, si aceptamos el planteamiento de Scheler), no quedan excluidos, pero no pueden considerarse característicos del ser humano en lo que tiene de *ser personal* abierto a la objetividad del mundo. Si se manifiestan, lo hacen como fenómenos marginales vinculados a su dimensión más estrictamente animal, o incluso allí donde un trastorno anula el ser-persona del ser humano y lo reduce a la pura animalidad. Por lo demás, el tender de la *persona* humana se desarrolla en el nivel del tender a metas y los estadios anteriores funcionan como momentos integrantes de dicho tender.

De hecho, incluso el nivel del tender a metas queda sistemáticamente superado, en la persona humana, por un estrato superior de la vida tendencial: el de la volición. El querer, según la propuesta de Scheler, ya no apunta a metas (*Ziele*), sino que se dirige a fines (*Zwecke*) establecidos por la persona misma sobre la base de los previos contenidos de meta. Los fines también poseen un componente primario de valor y un

componente teórico secundario, siendo ya ambos esenciales y no solo el primero. Sin embargo, el estadio volitivo de la vida tendencial presenta problemas muy particulares que debemos reservar para la Sección B de la Tercera parte. Mantengámonos, por ahora, en el caso del tender a metas previo al querer.

El problema de la fundamentación de la tendencia en actos de percepción

Scheler aborda con cierto detalle un posible aspecto problemático de su teoría de la vida tendencial: si hay un componente de valor inmanente a toda tendencia con meta y los valores son dados en actos de percibir afectivo, ¿no ha de afirmarse, entonces, que un acto de percibir afectivo ha de estar en la base de toda tendencia con componente de valor inmanente, “del mismo modo que todo juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*) tiene por fundamento la percepción misma”? (GW 2, 56). Del mismo modo que emitir un juicio sobre algo percibido solo puede fundarse sobre una previa percepción, pudiera suceder que todo tender dirigido a un componente de valor reclamara fundamento en un previo percibir afectivo. Lo dicho más arriba sobre la dirección tendencial ya deja entrever cuál será la postura de Scheler, pero estudiemos paso a paso su argumentación.

Scheler deja claro, ante todo, que aquí se toman en consideración únicamente las vivencias afectivas intencionales, es decir, el percibir afectivo propiamente dicho; los estados sentimentales no intencionales (como el “placer”, según su ejemplo) solamente entran en relación significativa con la tendencia en virtud del *valor* del cual son portadores, que a su vez es preciso percibir afectivamente en ellos. Con ocasión de esto, hace crítica del hedonismo moderno que, a diferencia del “auténtico” hedonismo de los antiguos, toma como meta el placer mismo y no el valor de dicho estado.

Dejando de lado, pues, los estados no intencionales, se trata de averiguar en qué relación se halla el percibir afectivo intencional del valor con el dato del valor inmanente a las tendencias no volitivas, y si dicha relación tiene o no carácter de fundamentación; fundamentación que, como veremos en la Tercera parte, sí se defiende con claridad para el caso del querer. Scheler ofrece tres posibilidades: “¿Tenemos que percibir afectivamente en primer lugar los valores a que tendemos, o los percibimos afectivamente *en* el ‘tender a ellos’, o solamente en un momento posterior, al reflexionar sobre lo tendido?” (GW 2, 56).

Dicha enumeración no es especialmente clara, pero, si analizamos la argumentación posterior de Scheler, obtenemos que las tres opciones (en el orden en que nosotros las vamos a considerar) son propiamente las siguientes:

a) La donación originaria del valor sucede en la tendencia y no en actos perceptivos independientes.

b) Toda tendencia con meta se halla fundada en un acto de percibir afectivo del componente de valor de su contenido de meta.

c) El valor es dado siempre en primer lugar en la tendencia misma, siendo captado en un puro percibir afectivo solo en un segundo momento.

Veamos el tratamiento que hace Scheler de cada una de estas posibilidades.

a) La donación originaria del valor sucede en la tendencia y no en actos perceptivos independientes:

Que esto no es así resulta evidente para Scheler, pues la compatibilidad de que un valor dado como positivo sea simultáneamente meta de una contratendencia y que un valor dado como negativo sea a la vez meta de una tendencia positiva demuestra que el dato originario del valor no se agota en su particular *ser tendido*. Tiene que haber actos independientes de la tendencia que lo muestren tal como es en sí mismo (en su positividad, negatividad, relación jerárquica con otros valores...) al margen de su carácter constitutivo de una meta tendencial. Scheler argumenta también que podemos realizar actos de preferencia entre valores sin necesidad de tener en cuenta para nada tendencias en las cuales pudieran estar incluidos tales valores, lo cual demuestra que los valores y sus relaciones jerárquicas no dependen para su donación de *acto tendencial* alguno. La donación originaria del valor la ofrecen esos actos intencionales peculiares que son los *actos intencionales afectivos* (percibir afectivo, preferir y postergar, amar y odiar).

Así, según concluye Scheler, “queda excluido que el valor sea, en cada caso, nada más que la ‘x’ de una tendencia o contratendencia” (GW 2, 57-58). Dicho de otro modo: al margen de su ser tendido o contratendido por un sujeto determinado en una situación tendencial determinada, el valor tiene ya en sí mismo su propia entidad objetiva. La donación originaria del valor, es decir, la donación del valor en cuanto tal en su entidad objetiva, corresponde a actos afectivos independientes de todo acto tendencial que se limite a tender al valor. En rigor, la tendencia no *dona* el valor, ya que,

como sabemos, no tiene carácter cognoscitivo; más bien, se agota en el puro *tender* hacia él, sin aportar conocimiento alguno al respecto; presuponiendo, más bien, dicho conocimiento.

Scheler llega incluso a señalar que tomar el dato tendencial del valor por el dato *originario* del mismo, es decir, entender como positivamente valioso en sí mismo aquello a lo que se tiende (o sobrevalorarlo en relación con otros objetos) y como negativamente valioso (o infravalorar) aquello que es objeto de nuestras contratendencias, o aquello a lo que somos incapaces de tender, supone, de hecho, una especie habitual de engaño valorativo (*Werttäuschung*) fundado en una actitud resentida.

Toda adecuación de nuestros juicios de valor a nuestro particular sistema *fáctico* de tendencias, como se muestra en la resignación y ascesis inauténticas⁹⁰, se halla fundada en este *tipo fundamental* de engaño valorativo. Y justamente por ello puede constatarse cuán errada es toda teoría que intente hacer pasar esta forma de *engaño* valorativo por forma normal y *auténtica* de la aprehensión (o, más bien, de producción) (*Hervorbringung*) de valores. (GW 2, 58)

Esto conduce a que Scheler rechace de la ética de Spinoza, como representante de la elevación del mencionado engaño estimativo a teoría filosófica: “Así, por ejemplo, Spinoza cuando establece el principio: lo bueno es aquello que deseamos y lo malo, aquello que rechazamos, siendo entonces bueno y malo ‘*entia rationis*’” (GW 2, 58).

b) Toda tendencia con meta se halla fundada en un acto de percibir afectivo del componente de valor de su contenido de meta:

Esta opción se muestra como muy razonable, si no inevitable, tras la argumentación anterior. Si, por un lado, el tender al valor no puede hacerse pasar por su donación originaria; si, por otro, dicha donación originaria del valor se da en forma de actos de percepción afectiva, y si, finalmente, está claro que el valor, pese a todo, está *incluido* en la tendencia como correlato suyo (esto es, como *lo tendido*), ¿qué alternativa queda, más que asumir que un acto de donación originaria del valor, es decir, una percepción afectiva del mismo, subyace a toda tendencia con meta? Dicho acto afectivo fundante, de carácter cognoscitivo, aportaría el dato originario del valor como tal y

⁹⁰ Según una nota al pie, “la resignación *auténtica* supone la renuncia a tender a un valor con reconocimiento de su valor positivo y *con* percepción afectiva positiva del mismo” (GW 2, 58; nota 3).

sobre dicho dato se construiría el tender no cognoscitivo al valor, tomado ahora por el sujeto tendencial como componente de valor de una meta tendencial.

Sorprendentemente, Scheler rechaza *también* esta opción:

Por el contrario, no nos parece igualmente razonable que una percepción afectiva de valor deba también, al modo de la fundamentación, yacer fácticamente en la base de todo tender (*daß jedem Streben noch ein Wertfühlen auch faktisch in der Weise der Fundierung zugrunde liegen muß*), a la manera en que, por ejemplo, una percepción yace en la base del juicio perceptivo. (GW 2, 58)

Según su razonamiento, la idea de que todo tender esté siempre fundado en un acto de percepción afectiva viene desacreditada por el hecho de que “a menudo aprehendemos valores solamente en el tender hacia los mismos (*im Erstreben derselben*), y no los hubiéramos vivido nunca de no haber tendido hacia ellos” (GW 2, 58). Es decir, habría que aceptar la posibilidad de experimentar por vez primera en una tendencia valores que nunca nos habían sido dados previamente de manera independiente, o que incluso nunca nos hubieran sido dados de tal manera.

Y lo mismo se aplicaría al dato de la altura del valor: “así, a menudo nos hacemos claramente conscientes de cuán alto era para nosotros un valor al que tendíamos solamente a través de la magnitud de la satisfacción de una tendencia” (GW 2, 58-59). En lo concerniente a la preferencia entre valores, debida a sus relaciones jerárquicas, también admite Scheler el experimento mental de imaginar a qué tenderíamos en una situación dada, si salvaríamos antes a una u otra persona, etc., en tanto que “método subjetivo” para averiguar qué valor preferimos.

Con más razón todavía cree necesario, entonces, ampliar esta negación de la fundamentación a los *actos teóricos* que habrían de venir a donar el componente teórico de la meta tendencial:

No se presupone para nada, entonces, que los contenidos de imagen del tender hayan de estar “dados” (*«gegeben»*) en primer lugar en la forma de la experiencia objetiva (*gegenständlichen Erfahrung*), como por ejemplo la percepción (*Wahrnehmung*), la representación, el pensar, etc.; son experimentados *en* la tendencia, no antes de ella (*im Streben, nicht vor demselben*). (GW 2, 59)

Scheler entiende que todo intento de fundamentar la tendencia en actos teóricos (a los que aquí se refiere como “experiencia objetiva”, *gegenständlich*) en los que se

lleve a cabo una constatación teórica de los componentes de la meta supone una equivocada “intelectualización” de lo tendencial, de la cual sería representante Franz Brentano “en la medida en que diseña erróneamente la vida tendencial (*Strebensleben*) por analogía con el querer orientado a fines” (GW 2, 59; nota 2). El querer se funda en una representación, como tendremos ocasión de ver en la Tercera parte, pero la vida tendencial engloba tendencias (involuntarias, se entiende) que no requieren de dicha fundamentación. La “intelectualización” brentaniana implica renunciar al sector no voluntario de la vida tendencial.

En este punto vuelve a insistir Scheler en la idea de que las tendencias poseen de antemano una orientación inmanente, es decir, independiente de todo acto adicional de representación de su meta.

No son ciertos contenidos de representación los que diferencian un tender (homogéneo) en tales o cuales tendencias (por ejemplo, la tendencia a la nutrición, a la satisfacción de la sed, etc.), sino que las tendencias (*Strebungen*) mismas están determinadas y diferenciadas 1) mediante su “dirección”, 2) mediante su *componente de valor* en la “meta” y 3) mediante el *contenido de imagen o de significado* construido sobre dicho componente de valor. Y todo esto *sin* intervención de acto alguno de “representación”. Por supuesto, un “contenido de meta” puede a su vez convertirse en *objeto* (*Gegenstand*) de una representación o de un juicio. Pero la *excitación* (*Regung*), ora para “salir de paseo”, ora para “trabajar”, no presupone una “representación” del hecho de pasear, etc. (GW 2, 59-60)

En consecuencia, llegamos a un argumento equivalente al que se empleó para negar la fundamentación en actos afectivos: que “tendemos y contratendemos constantemente a cosas que no hemos ‘experimentado’ *objetivamente nunca* y en ningún lugar”, donde “objetivamente” puede volver a tomarse como sinónimo de “teóricamente”. De modo que “la plenitud, amplitud y diferenciación de nuestra vida tendencial no es en absoluto unívocamente dependiente de la plenitud, amplitud y diferenciación de nuestra vida intelectual del representar y del pensar. Tiene su propia fuente (*Ursprung*) y su propia hondura de significado (*Bedeutungshöhe*)” (GW 2, 60).

Retomemos el texto citado más arriba para sistematizar definitivamente la posición de Scheler en este punto. Según sostiene, la tendencia está ya intencionalmente orientada por su dirección, a continuación por el componente primario de valor de la meta y, por último, por su componente teórico secundario. Pues bien, la idea es que

todos estos elementos que aportan orientación a la tendencia, de manera cada vez más precisa y determinada, son *inmanentes* a la misma, es decir, internos al propio acto tendencial, el cual no requiere, por tanto, de la colaboración de actos cognoscitivos, ni afectivos ni teóricos. El fundamento de los componentes de meta no se encuentra, como en el querer orientado a fines, en tales actos ajenos al tender, sino *ya en la dirección misma del tender previo a la volición*.

El rechazo de una fundamentación del tender a metas no volitivo en actos tanto teóricos como afectivos, es decir, en actos cognoscitivos en general, parece obedecer a la necesidad de reivindicar: primero, la precedencia de la actitud práctica por delante de toda actitud puramente cognoscitiva; en segundo lugar, la prioridad, dentro de la actitud práctica, del tender involuntario, en tanto que automático, por delante del querer, que tiene ya carácter plenamente consciente. Sin embargo, si se la comprende de manera cabal, la tesis de la fundamentación no solo es perfectamente compatible con dichos puntos, sino que, a mi juicio, *debe* sostenerse a toda costa.

En efecto, Scheler ha mostrado con razón que 1) existe una donación del valor y de lo teórico ya en el curso mismo de la tendencia, en tanto que componentes de su meta, pero también que 2) el dato originario del valor y de lo teórico no pertenece a la tendencia, sino que existen actos no tendenciales que lo donan originariamente al margen de su eventual inclusión en la meta de una tendencia. Pues bien, si la intencionalidad tendencial no tiene por *objeto propio* el valor, pero este se puede hallar incluido en un acto tendencial como *componente* de su meta, ¿de dónde extrae *el acto tendencial mismo* este dato al que por principio carece de acceso? El fenómeno de la “dirección” tendencial a que se aferra aquí Scheler consiste en un puro *estar vuelto tendencial* a “algo”, a una meta... pero es evidente que no puede generar por sí mismo el algo en cuestión, ya que carece de naturaleza cognoscitiva.

Según me parece, la única solución a este problema es admitir el carácter *esencialmente compuesto y fundado* de todo acto tendencial (no solo el querer), tal como sostuve más arriba, en el apartado sobre la intencionalidad no cognoscitiva de las tendencias. Por mucho que la tendencia consista en tender a algo y no en donar dicho algo como objeto, se trataría de que la constitución de la meta, de lo “tendido”, implica por necesidad la co-ejecución simultánea de actos afectivos y teóricos, como momentos fundantes del acto tendencial. La referencia intencional estrictamente tendencial, consistente en el puro tender no cognoscitivo, no deja de ser un tender a “algo” objetivo, en sus aspectos teóricos y de valor. Puesto que el propio tender no es cognoscitivo, es

imprescindible entonces que venga siempre acompañado de actos cognoscitivos fundantes que aporten originariamente dicho “algo”, y solo sobre la base de los cuales puede producirse el tender a dicho “algo”. Si los contenidos de meta surgieran, por el contrario, de la propia dirección del tender, y no de *actos cognoscitivos coordinados con dicha dirección*, no habría manera de garantizar que no se trata aquí de un irracionalismo tendencial que reduce el valor a la simple “x” variable de un tender caprichoso; es decir, a esa opción que Scheler ya ha descartado con toda contundencia.

La esencial fundamentación de *todo* tender a metas en actos cognoscitivos que donen originariamente el “algo” objetivo a que se tiende no es incompatible con la irreductibilidad de lo tendencial a lo cognoscitivo⁹¹. El acto tendencial no se disuelve, con ello, en una suma de actos no tendenciales, sino que consiste en la peculiar referencia intencional construida sobre las de los actos fundantes, apuntando a lo donado por estos últimos de un modo *inaccesible* a ellos: en tanto que componente de una meta tendencial o de un fin volitivo. Ningún acto afectivo ni teórico puede, por sí mismo, *tender* a su objeto; se limita a donarlo. Dicho momento del “tender hacia” es la novedad radical de la intencionalidad tendencial con respecto a aquellas otras formas de intencionalidad y lo que la mantiene como absolutamente *irreductible* a ellas. Sin el dato simultáneo e implícito del valor y de lo teórico, no puede haber un *tender* a dichos contenidos; pero dicho tender es, por su parte, inaccesible a todo acto puramente cognoscitivo. De modo que la intencionalidad tendencial sigue siendo irreductible a la afectiva y teórica, como defiende Scheler, pero estas últimas colaboran esencialmente en la constitución de la primera, en tanto que fundamento indispensable suyo. Todo acto tendencial es compuesto e incluye actos cognoscitivos como momentos fundantes.

Pero la fundamentación y composición del acto tendencial no excluye tampoco la idea de la secundariedad de las actitudes puramente cognoscitivas frente a la actitud práctica. Que la actitud previa sea tendencial no implica que en ella no tengan cabida actos cognoscitivos: por el contrario, ha de incluirlos, o de lo contrario el tender sería un tender a “nada”. La donación previa de la “cosa de partida” (*Sache*), frente al puro bien y la pura cosa teórica, significa tan solo lo siguiente: que *el acto cognoscitivo* se produce de primeras *en el marco de un tender*, como *fundamento* del mismo. El acceso posterior a la pura objetividad, tanto teórica como de valor, consiste simplemente en la desvinculación que el acto cognoscitivo experimenta con respecto al tender: lo objetivo

⁹¹ Esto mismo defiende Crespo (2016), siguiendo a Husserl.

ya no queda puesto al servicio de un tender, sino que se presenta en su pura objetividad al margen de toda tendencia. No es que en la actitud de partida no haya actos cognoscitivos y en las actitudes secundarias sí los haya: más bien, los hay en todo momento, pero de tal manera que en la actitud primaria sirven para fundamentar un acto tendencial compuesto y en las actitudes secundarias se realizan con total independencia del tender. Y nada impide, finalmente, que dentro de la actitud práctica el acto cognoscitivo funde *primero* un tender involuntario y *segundamente* un tender voluntario. En otras palabras, que la objetividad del mundo se muestre primero como meta automática y en segundo lugar como fin volitivo consciente. Lo importante es que en ambos casos está dada la objetividad del mundo en actos cognoscitivos fundantes del tender.

Si no me equivoco, es esto mismo lo que sacan a la luz los ejemplos de Scheler sobre valores y estados de cosas que se dan por primera vez en un tender. En efecto, existe una forma de experimentar tales datos que es de antemano “tendencial”. Pero ello no quiere decir, como pretende Scheler, que sea el *tender mismo* lo que accede a la objetividad del valor y de lo teórico (esta forma de entender la “inmanencia” es inviable), sino solo que los *actos cognoscitivos* que dan acceso a dicha objetividad están ya complicados en la estructura del acto tendencial compuesto, como fundamentos del tender propiamente dicho. Esta “inmanencia” de lo cognoscitivo en el tender no obliga a abandonar la idea de fundamentación, sino que es una manera peculiar de producirse dicha fundamentación.

En consecuencia, lo que distingue la volición del tender a metas no es la presencia o ausencia de fundamentación, ya que todo tender es esencialmente un acto fundado en actos cognoscitivos. En la Tercera parte comprobaremos que la diferencia entre uno y otro podría residir, más bien, en la peculiar relación que se establece entre lo cognoscitivo fundante y la determinación de la dirección tendencial.

Solo necesitamos anticipar por ahora que la dirección tendencial involuntaria tiene un carácter automático (que no arbitrario, según veremos enseguida) y que desde ella se seleccionan también automáticamente las metas a ella correspondientes. No es que el sujeto delibere a la vista del mundo de bienes y entonces adopte una libre dirección tendencial, sino que la dirección tendencial le sobreviene como ya formada.

Consideremos todavía, brevemente, la tercera opción sugerida por el autor para entender la relación entre la intencionalidad tendencial y la intencionalidad afectiva.

c) El valor es dado siempre en primer lugar en la tendencia misma, siendo captado en un puro percibir afectivo solo en un segundo momento:

Esta opción se diferencia de la primera alternativa contemplada en que aquí se distingue la donación afectiva del valor como donación originaria del mismo, frente al mero tender hacia él. Simplemente, se establece un determinado curso genético entre ambas formas de experiencia del valor, donde la tendencial precedería siempre a la puramente afectiva. Scheler niega que esto haya de ser necesariamente así, aunque tal curso genético es posible. Según él, la única ley esencial que vale aquí es la siguiente: “que a todo valor dado en la tendencia ‘*pertenece*’ también una posible aprehensión de dicho valor en el percibir afectivo (*ein mögliches Haben dieses Wertes im Fühlen*)”, y que “por ello mismo puede el valor tendido identificarse como ‘el mismo’ en el percibir afectivo de ese valor” (GW 2, 58).

Con esto se admite, entonces, que puede haber una aprehensión afectiva puramente cognoscitiva del valor, al margen de todo eventual acto de tender a dicho valor. Scheler no solamente niega la fundamentación de lo tendencial en lo afectivo, sino también de lo afectivo en lo tendencial. En este lugar queda especialmente clara su defensa de la independencia mutua de una y otra forma de intencionalidad. El acto afectivo puede preceder al tendencial, pero también el tendencial al afectivo; ninguna de estas opciones es imprescindible. Simplemente, hay una identidad del valor tendido con el valor percibido afectivamente, pudiendo ser experimentado en unos casos de una manera y en otros casos de otra.

Quizá sea por esto que la negación de la fundamentación de lo tendencial en lo afectivo no se plantea siempre con tanta rotundidad. Scheler termina por decir, al finalizar su argumentación, que las metas tendenciales “son dadas en el tender mismo, o *en el percibir afectivo simultáneo o previo* del componente de valor incluido en aquel” (GW 2, 59; cursiva mía). En esta versión suavizada, se trataría de que el tender involuntario no tiene por qué estar *necesariamente* fundado en un acto afectivo, no que no *pueda* estarlo.

Por tanto, según Scheler no es una *ley esencial de los actos* que el tender deba ir precedido de un acto de percepción afectiva, pero tampoco que el percibir afectivo deba ir precedido de un tender. Como tales, no son más que dos actos de diferente clase que no se hallan en ninguna relación esencial necesaria: el tender *tiende* al valor, el percibir afectivo lo *percibe*. Pero esta supuesta independencia esencial es la que, a mi juicio,

debe corregirse. *Por su propia esencia*, todo tender al valor debe fundarse en un percibir afectivo de dicho valor, incluso si sucede que este acto se encuentra desde el principio integrado en el tender como fundamento suyo y no es realizado previamente como acto aislado.

En cualquier caso, lo importante es que Scheler no llega al extremo de plantear como ley esencial una fundamentación del percibir afectivo en el tender. La precedencia de lo tendencial sobre lo perceptivo en general solo es característica, *contingentemente*, de la actitud práctica “de partida”; y, según nuestra corrección, ni siquiera en el sentido de que el tender “funde” el percibir, sino solo en el sentido de que el percibir queda integrado de primeras en el tender. Dicha precedencia de lo tendencial queda descartada por Scheler como ley esencial de las relaciones entre géneros de acto. La percepción pura de valores y de datos neutrales no corresponde a dicha actitud de partida, sino siempre a una modificación suya que hace abstracción del ser-tendido con que estos datos son siempre experimentados en primer lugar. Lo que está indicando Scheler es que esta *aprioridad* de lo tendencial en la actitud práctica de partida no es *esencial*, sino que se trata de una *aprioridad* meramente empírica, contingente. Los actos cognoscitivos no reclaman *por su propia esencia* estar integrados de antemano en un acto tendencial compuesto; si esto sucede de manera sistemática, se debe a la naturaleza contingente del sujeto que realiza tales actos, y solo en el marco de aquella actitud particular.

El orden afectivo apriórico del tender previo a la volición

Pronto veremos que existe una peculiar legalidad tendencial que se establece entre los correlatos del tender: entre metas y contra-metas, metas y obstáculos, metas y medios, etc. Pues bien, dicha legalidad tendencial descansa, en el fondo, en una legalidad afectiva, ya que todo tender es tender a valores y, por tanto, el establecimiento de las metas o fines que constituyen los puntos de referencia del entramado tendencial se realiza en función de los valores de las cosas.

Scheler insiste muy especialmente en que el establecimiento de las metas del tender (y, con ello, la constitución del entramado tendencial correspondiente) se halla basado en una legalidad de valor. Esto es de especial importancia en el marco de su discusión con Kant. Asumiendo que los niveles tendenciales previos a la volición representen el equivalente a las inclinaciones kantianas, Scheler se opone a Kant con la

idea de que el establecimiento de metas previo a la intervención de la voluntad no tiene carácter caótico o meramente *a posteriori*, sino que sigue siempre de antemano las reglas de preferencia entre valores.

Una precisa analogía muestran los hechos del tender involuntario (*unwillkürlichen Strebens*). También aquí observa el puro automatismo de la “irrupción” de las tendencias (*der bloße Automatismus des «Aufstrebens» der Strebungen*) un *sentido*, un orden de lo “superior” y de lo “inferior” (según el orden objetivo de los valores), que solamente se pierde más o menos en casos anómalos de perversiones parciales del tender o de graves trastornos patológicos de la voluntad. Las tendencias se construyen unas sobre otras y se suceden unas a otras en el sentido de una orientación a meta (*Zielmäßigkeit*), la cual, como es natural, puede ser empíricamente de lo más variable, según su grado, su intensidad y su estructura, pero que siempre está presente.

Una ética que, como la de Kant, no repare en este hecho y parta de un caos de “inclinaciones”, las cuales estarían totalmente libres de valor en su contenido y su diseño y que solamente adquirirían forma y orden mediante la voluntad racional, no tiene más remedio que incurrir, claro está, en errores *de principio*. (GW 2, 64)

La “orientación” que domina el establecimiento de metas no es todavía voluntaria, sino “automática”, pero no por ello deja de ser genuina orientación y no un puro azar. Y dicha organización del establecimiento de metas es *afectivo*: no se tiende a cualquier cosa, sino a esas “cosas valiosas” que eran las “cosas de partida”; y se tiende a cosas que tienen tales valores y no tales otros, reconociendo también implícitamente que existen valores preferibles a otros.

Ahora bien, si los actos cognoscitivos afectivos están unidos de primeras al tender, ¿cómo puede haber una afectividad *previa* al propio tender que le aporte una legalidad afectiva y lo distinga de un puro comportamiento irracional? La respuesta se encuentra en la exposición que hicimos en la Primera parte de las distintas clases de vivencias afectivas intencionales. Recordemos que Scheler planteaba la existencia de una intencionalidad afectiva originaria, anterior a todo acto de percepción afectiva y de preferir y postergar: los actos de amor y odio. El amor supone la apertura misma, según un diseño determinado, al reino del valor y de las relaciones jerárquicas entre valores, y los actos de percibir afectivo y de preferir y postergar no hacen más que desplegar, a continuación, dicha apertura. Aquí se trataría de que el tender previo a la volición funciona también como despliegue automático de las precisas líneas de valor del “orden

del amar”: el amor se traduce en un tender involuntario a valores. Incluso si el tender precede al puro conocimiento en la actitud práctica de partida, el tender mismo es ya manifestación de algo aún más originario: el acto primario de amor que ilumina toda realidad.

Que Scheler reconozca que el automatismo del tender no volitivo viene regido por el *ordo amoris* de la persona (o por su “disposición de ánimo”, *Gesinnung*, como se denomina al orden del amar en el marco de la discusión con Kant en *El formalismo*) tiene una importancia extraordinaria. Significa que las tendencias involuntarias de la persona humana ya no equivalen a las de cualquier animal, ni son idénticas para todos los individuos de la especie biológica humana. Por el contrario, el tender involuntario refleja ya el corazón de *esta* o aquella persona en particular. Lo veremos más despacio en la Tercera parte, cuando presentemos la tesis scheleriana de la “relevancia moral” de las inclinaciones.

Aclaración final sobre la “inmanencia” del valor en el tender involuntario

En los últimos apartados hemos criticado que Scheler no reconozca la fundamentación del tender a metas en actos de percepción afectiva, pero también se ha hecho ver que, según su teoría, dichas tendencias poseen una dirección a valores que reproduce una legalidad afectiva.

Esto último es compatible con la negación scheleriana de la fundamentación, pues lo negado era que el acto de *percepción afectiva* fuera fundamento del tender a metas; lo cual no incluye, en principio, el acto afectivo de *amar*, que es previo a toda percepción afectiva y también a todo tender al valor. Pero, dejando incluso de lado la prioridad del acto afectivo de amor, hemos de aclarar ahora que *ni siquiera* el rechazo expreso (y erróneo, según intenté mostrar) de la fundamentación en actos de percepción afectiva identifica la doctrina de Scheler con un irracionalismo tendencial; tampoco en el marco de la actitud práctica de partida.

La razón es que siempre se defiende a ultranza la “inmanencia” del valor (así como de lo teórico portador de valor) en el propio tender a metas. La negación de la fundamentación es, de hecho, una interpretación equivocada de dicha inmanencia, pero no una negación de la inmanencia misma. La tesis más clara de Scheler es que todo tender a metas es un tender al valor; que toda dirección tendencial, incluso en el tender previo a la volición, es una dirección a valores (y, secundariamente, a lo teórico

portador de valor). Incluso las tendencias que Scheler considera más básicas, las de alejamiento, son un alejamiento desde *algo disvalioso*. Eliminando todo valor, ya no queda un genuino tender, sino solo el momento ciego del puro impulso. El valor, en este sentido, es “inmanente” por esencia al tender.

El problema es que Scheler llega a creer que esta inmanencia implica que el tender involuntario puede sostenerse, como tender al valor, *sin recurso alguno* a actos de percepción afectiva. Es decir, la negación de la fundamentación parece tener su origen, precisamente, en la vehemencia con que se defiende la integración del valor en el tender involuntario. Scheler no repara en que ella solo tiene cabida sobre la base de una correlativa *integración de actos de percepción afectiva* en el acto tendencial, entendido así como acto esencialmente compuesto.

Por tanto, esta importante corrección que aquí se ha procurado realizar, introduciendo la idea de una fundamentación del tender a metas, no solo en actos afectivos de amor, sino *también* en actos de percepción afectiva, se hace ya desde el reconocimiento de lo más central de la propuesta de Scheler: la inmanencia del valor en todo tender a metas. Es el intento de reivindicar esa *misma* idea de Scheler, pero en términos más cabales, lo que conduce a la crítica de su visión de la fundamentación.

3. Las cosas del entorno

Tras lo expuesto en los capítulos previos, resultará más sencillo comprender el modo de ser de las llamadas “cosas del entorno” (*Umweltdinge*), las cuales constituyen el correlato del ser vivo y, con ciertas diferencias importantes, también del ser humano en tanto que ser vivo.

Lo imprescindible, en primer lugar, es aclarar el sentido técnico que tiene el término “entorno”⁹² (*Umwelt*) en la filosofía de Scheler. Como ya se mencionó en la Primera parte, sirve para denominar la realidad que es correlato, específicamente, del ser vivo, o de ese “cuerpo vivo” (*Leib*) que es, en definitiva, el viviente. En cuanto tal, ha de distinguirse del “mundo” (*Welt*), que es correlato intencional del ser *espiritual* o, lo que es lo mismo, de la persona (cf. GW 2, 158; nota al pie). En qué se distinga propiamente el entorno del mundo es algo que no abordaremos hasta la Tercera parte.

⁹² Prefiero “entorno” al “contorno” de la traducción española, por tratarse de la noción más habitual en la literatura filosófica y científica.

Por ahora, me limitaré a exponer el modo en que Scheler concibe el entorno en tanto que correlato del ser vivo *humano*.

Como aclaración adicional, Scheler emplea también la palabra “medio” (*Milieu*)⁹³ a modo de sinónimo, según parece, de “entorno”. Aunque no llega a hacerse explícito, parece que el “*Milieu*” es precisamente el entorno humano, que es del que se ocupa Scheler en las páginas de *El formalismo* que vamos a estudiar ahora; cuando se trata del ser vivo en general se habla, más bien, de “*Umwelt*” (si bien se habla en ocasiones del “*Umwelt*” del ser humano y del “*Milieu*” del animal). Por mi parte, utilizaré de manera sistemática “entorno” también para el ser humano, pero en buena parte de los textos citados toparemos con la alternativa “medio”.

Después de estas consideraciones previas, es preciso dejar firmemente establecido que las cosas que constituyen el entorno humano son las cosas encontradas en una actitud absolutamente primitiva. En el capítulo primero vimos que las cosas del mundo no se presentan en la llamada “concepción natural del mundo” como cosas teóricas (*Dinge*), completamente neutrales o libres de valor, ni tampoco como puros bienes (*Güter*). Sabemos también que lo dado en esta actitud primaria son las llamadas “cosas de partida” (*Sachen*), que incluyen tanto datos de valor como datos teóricos. Pues bien, las *cosas del entorno* humano son las cosas del mundo dadas en tanto que “cosas de partida”.

Caracterización preliminar de las cosas del entorno

Aunque el pasaje que Scheler dedica en *El formalismo* a la cuestión del entorno no se halla directamente a continuación de la exposición de las diferentes formas de unidad cósmica, en él se conserva tácitamente todo lo dicho allí y se lo complementa con nuevas precisiones conceptuales.

Algo sobre lo que se pasaba casi de puntillas en la descripción de las “cosas de partida” constituye ahora la clave del asunto: su carácter *práctico*. En la separación de la “cosa de partida” frente a la cosa teórica y el bien, Scheler se limitaba a establecer a este respecto una cierta primacía del valor de utilidad, y hacía también alusión a la relación que guardaba la “cosa de partida” con un “poder-disponer” de ella en sentido práctico. Ahora se despliega con todas sus consecuencias esta naturaleza práctica de la

⁹³ En la traducción al español se opta en ocasiones por “medio ambiente”, pero yo mantendré siempre “medio” como traducción directa de “*Milieu*”.

experiencia inmediata que se tiene de las “cosas de partida”, esto es, de las cosas del entorno.

Las páginas dedicadas al problema de las cosas del entorno (dentro de la sección tercera del libro, sobre “Ética material y ética del resultado”) parten de una puesta en cuestión de la filosofía kantiana. En esta ocasión, Scheler se pregunta qué clase de “cosas” puede tener Kant en mente cuando habla de la acción que ellas ejercen sobre nuestra “sensibilidad” (cf. GW 2, 153). Frente a la idea de que dicha acción de las cosas sobre nuestros estados de placer y displacer dé lugar *a posteriori* a una legalidad de valor sin validez moral, la cual ha de quedar desplazada por la legalidad no sensible y, por tanto, *a priori* de la razón pura práctica, Scheler intenta mostrar que toda relación inmediata con las “cosas” a nuestro alrededor se produce, más bien, ella misma sobre la base de un previo sistema de tendencias; y que dicho sistema está dirigido de antemano por una legalidad de valor *a priori*. Lo cual entronca, como es evidente, con lo expuesto por nosotros en los capítulos previos y que Scheler ya había introducido en la primera sección de la obra.

Ante todo, Scheler niega que esas “cosas” a que estamos abiertos de manera más inmediata, que ejercen una acción sobre nosotros y que tenemos en cuenta en nuestra vida práctica, puedan ser del orden de las objetividades estudiadas por la ciencia positiva, ni mucho menos de la cosa en sí kantiana: “el sol del medio, por ejemplo, no es el sol de la astronomía; la carne que es robada, comprada, etc., no es una suma de células y tejidos con los procesos químicos y físicos que en ellos acontecen. El sol del entorno es diferente en el polo norte, en la zona templada y en el ecuador, y el rayo que de él es recibido es distinto” (GW 2, 153).

La razón es muy sencilla: objetos como el sol de la astronomía o la carne como conjunto de células no se encuentran en el nivel más primitivo de experiencia. Más que de objetos directamente experimentados, se trata de “objetos pensados (*gedachte Gegenstände*) mediante cuya suposición busca [la ciencia] ‘explicar’ los hechos naturales” (GW 2, 153). Pero, claro está, la labor de “explicar” los hechos naturales presupone justamente tales hechos. Estos representan lo inmediatamente experimentado y, en el orden de la experiencia contingente, todo objeto de la ciencia será derivado de ellos; lo cual, dicho sea de paso, no resta a la labor científica un ápice de validez, siempre y cuando no busque hacer pasar sus objetos teóricos, “pensados”, por las cosas del entorno.

Por ello establece Scheler, en primer lugar, dos características de las cosas del entorno: 1) se trata de “cosas ubicadas y hallables en la ‘dirección de la concepción natural del mundo’ (*«natürlichen Weltanschauungsrichtung»*)” y 2) “en tanto que objetos de la acción (*Gegenstände des Handelns*), constituyen siempre *unidades de valor y cosas de partida (Werteinheiten und Sachen)*” (GW 2, 153).

De 1) se deriva sin más 2), al menos por lo que respecta a las “cosas de partida” (*Sachen*), que ya sabemos que constituyen la forma de unidad cósmica propia de la “concepción natural del mundo”. Que Scheler añada aquí las “unidades de valor” (*Werteinheiten*) significa que, en realidad, son los bienes (y no las cosas teóricas) los que entran en la actitud de partida, pero no todavía como puros bienes, sino como “objetos de la acción” u objetos prácticos, equivalentes a las “cosas de partida”. Lo veremos en la Tercera parte, cuando exponamos el tender voluntario.

Sea como sea, queda claramente establecido que las cosas del entorno son cosas de la actitud más primitiva y, por tanto, “cosas de partida” o “cosas valiosas”, todavía no dadas por completo como puras “cosas de valor”. Pero la naturaleza “práctica” de dichas cosas aún debe recalcarse de manera especial. Según lo expresa Scheler, al entorno “pertenece únicamente lo vivido como efectivo sobre mí (*das auf mich als wirksam Erlebte*)” (GW 2, 154). Esta fórmula contiene una noción técnica nueva, la de *efectividad*, cuyo sentido es necesario precisar.

La efectividad tendencial del valor

Veamos cómo plantea Scheler esta cuestión:

“Medio” es, entonces, solamente aquello que vivo como “efectivo” (*«wirksam»*). Como “efectivamente vivido” (*als «wirksam erlebt»*) ha de entenderse, más precisamente, todo aquello con cuya variación en una dirección cualquiera varía también en una dirección cualquiera mi vivir (*Erleben*); con independencia de si soy capaz de reconocer dicha variación como variación de una cosa *determinada* y la variación de mi vivir como variación de una vivencia *determinada*, y con independencia también de si lo “vivido como efectivo” llega a ser percibido (*perzipiert*) de algún modo o no. (GW 2, 154)

Lo que se está diciendo en la definición de las cosas del entorno es que, como tales, ellas son vividas en su “efectividad” (*Wirksamkeit*)⁹⁴, en oposición, ante todo, a esa otra forma de experiencia que es la “percepción” (*Perzeption*); la cual, como veremos en la siguiente sección, consiste exclusivamente en la percepción teórica. Por el momento dejaremos de lado la relación entre vivencia de efectividad y percepción.

Respecto a la efectividad como tal, el recurso a un pasaje en la sección quinta de *El formalismo* puede ayudarnos a esclarecer en qué consiste. Allí se la vincula a la idea de “motivación”: “Lo efectivo *vivido* o motivante (*motivierend*) son los valores (*Werte*) en tanto que valores, los bienes (*Güter*) en tanto que bienes; y no, por tanto, las simples cosas teóricas (*Dinge*)”; por el contrario, “lo objetivo y realmente efectivo (*objektiv real wirksam*) no son de ninguna manera valores ni bienes” (GW 2, 253). En un lugar posterior se indica que la “motivación práctica” consiste en el hecho de que “en todo tender a algo (...) interviene el *percibir afectivo* de un valor” (GW 2, 346)⁹⁵. Más concretamente, regresando al pasaje anterior, la “efectividad vivida” o “motivación” consiste en que los valores y bienes percibidos “nos ‘*atraen*’ y nos ‘*repelen*’”; se trata del “atractivo y repulsión (*Anziehung und Abstoßung*) que son vividos como procediendo de las cosas *mismas* de valor” (GW 2, 253). Por último, existen “*leyes de motivación* entre valores y bienes, por un lado, y la fuerza del *atractivo* y de la *repulsión*, por el otro” (GW 2, 253). El peculiar carácter de cada valor y su peculiar altura jerárquica lo hacen más o menos “atractivo”, y en eso consistiría su ser *motivante* o *efectivo*.

La “efectividad” lo es, pues, del valor y de lo valioso, y tiene aquí carácter tendencial, pues se trata de que el valor se hace atractivo o repulsivo para un tender⁹⁶. De esta manera, el valor motiva un tender (o un contra-tender, si es repulsivo) y, en ciertos casos, el obrar tendencial correspondiente. La vivencia de efectividad consiste en

⁹⁴ El traductor de la edición española prefiere “operante” para verter “*wirksam*”, pero considero que “efectivo” es una traducción más fiel y directa del término scheleriano. En consecuencia, traduzco “*Wirksamkeit*” por “efectividad”, frente al “inlujo” y la “influencia” de la traducción española, que anulan el carácter técnico de este concepto absolutamente central de la filosofía de Scheler.

⁹⁵ Ya vimos que, en realidad, Scheler no termina de aceptar esta fundamentación por lo que respecta al tender pre-volitivo orientado a metas. Pero la idea de la “inmanencia” del valor en el propio tender es suficiente para hacer comprensible la noción de motivación, dejando de lado la discusión sobre si ella implica o no una fundamentación en actos de percepción afectiva.

⁹⁶ El “atractivo” y la “repulsión” ejercidos por el valor no tienen por qué tener necesariamente sentido tendencial; pueden ubicarse en el nivel de las respuestas afectivas ante el valor, y no todavía en el de las respuestas tendenciales. Sin excluir esta posibilidad, ni tampoco que el término “efectividad” pueda tener significados diferentes en otros lugares de *El formalismo* o de la filosofía de Scheler, me centraré aquí en la efectividad *estrictamente tendencial* del valor, que sin duda está admitida y es la que con más sentido cabe vincular a la idea de “motivación práctica”.

una experiencia de motivación, es decir, en la experiencia del valor y del bien, no en tanto que puro valor o puro bien (en tal caso, se trataría de una simple contemplación afectiva ajena a la actitud de partida), sino como algo que se muestra atractivo, motivando un tender hacia ello, o repulsivo, motivando un contra-tender.

Vemos que Scheler busca delimitar esta efectividad tendencial, que lo es del valor y del bien, de la “efectividad real objetiva” que concierne a las cosas teóricas; es decir, de la simple *causalidad*. Scheler distingue lo que llama la “efectividad vivida” (*erlebte Wirksamkeit*) de la “efectividad objetiva real” (*objektiv realen*); aplicando esto al surgimiento de los estados sentimentales, asegura que existe la posibilidad de que “‘atribuyamos’ un estado sentimental a algo, es decir, que lo vivamos como producido (*bewirkt*) por dicho algo, sin que sea fácticamente su causa (*Ursache*)” (GW 2, 253). Aplicando esto al nivel tendencial, se trata de que lo vivido intencionalmente de manera inmediata no es el proceso causal objetivo existente entre cosas teóricas, sino más bien los valores objetivos en tanto que motivantes por relación a mi posible comportamiento práctico.

Scheler define la motivación, según esto, como “causalidad inmediatamente vivida (*unmittelbar erlebte Kausalität*) y, en un sentido especial, ‘causalidad de tracción’ («*Zugkausalität*»)” (GW 2, 346), donde son los valores los que “actúan” sobre mí, frente a esa causalidad entre cosas teóricas (y de las cosas teóricas sobre mí) que, por objetiva que sea, no es vivida intencionalmente⁹⁷.

Regresando al pasaje sobre el entorno, ahora se entiende que lo “efectivo” no sea algo simplemente “percibido”: no se trata sin más de que el objeto, ya sea una cosa o un estado de cosas, aparezca simplemente en tanto que siendo o no siendo, o siendo de tal o cual manera y nada más. Tampoco se trata de una pura percepción del valor de las cosas. La efectividad no es, por tanto, nada “cognoscitivo” en un sentido amplio, ni teórico ni neutral; ni tampoco puede consistir en la relación de efectividad *objetiva* existente entre los objetos que se hallan frente al sujeto, esto es, de unas cosas sobre otras (la bola blanca actúa sobre la bola roja desplazándola, etc.), sino que es siempre efectividad “sobre mí” (*auf mich*): una particular relación existente entre sujeto y objeto. Tiene, entonces, carácter “subjetivo”, ya que es relativa al sujeto en cuestión y al modo en que los objetos remiten al sujeto.

⁹⁷ Para este tema, véase Fernández Beites (2012b).

La única forma de intencionalidad reconocida por Scheler que puede ajustarse a esta experiencia subjetiva y no cognoscitiva, no de lo “valioso *en sí*”, sino de lo valioso como “efectivo *sobre mí*”, es, como ya sabemos, la intencionalidad tendencial.

Solo la intencionalidad tendencial puede satisfacer formulaciones alternativas como aquella que define lo efectivo como aquello “con cuya variación en una dirección cualquiera varía también en una dirección cualquiera mi vivir” (GW 2, 154). Esta idea de la co-variación encaja perfectamente con el hecho de que la intencionalidad tendencial no se agota en la pura donación de un objeto. Por el contrario, el tender al objeto abre una dimensión desconocida a todo acto puramente cognoscitivo, como es el de la satisfacción o cumplimiento tendenciales. El tender a algo reclama el correspondiente cumplimiento tendencial; en el contexto tendencial, toda variación de lo objetivo supone un avance o retroceso (o incluso una positiva indiferencia) en la dirección del cumplimiento de la tendencia. Así, es cierto que la variación de lo objetivo implica una variación simultánea y correspondiente del tender mismo: lo agudiza, lo prolonga, lo satisface... o motiva un nuevo tender.

El carácter no objetivante de la vivencia del entorno se hace expreso cuando Scheler afirma que las variaciones antes descritas acontecen “con independencia de si soy capaz de reconocer dicha variación como variación de una cosa *determinada* y la variación de mi vivir como variación de una vivencia *determinada*; y con independencia también de si lo ‘vivido como efectivo’ llega a ser percibido de algún modo o no” (GW 2, 154). Aunque es cierto que la experiencia de motivación práctica puede desarrollarse y fluctuar sin necesidad de una previa percepción objetivante de aquello que me motiva y de sus variaciones, en un lugar posterior tendremos que matizar el papel que cumple la percepción con respecto a la vivencia tendencial de efectividad.

La vivencia de la efectividad como acto fundado

La vivencia de efectividad tiene por correlato una “cosa de partida” que, según podemos precisar ya, no es simplemente “cosa valiosa”, sino, en rigor, “cosa valiosa” *tendencialmente efectiva* sobre el sujeto tendencial.

Ahora bien, aunque la “cosa de partida” sea la cosa del mundo (el “objeto real” de que se hablaba en ocasiones) dada de inmediato como *cosa tendencialmente efectiva*, si no se presupone la objetividad de la cosa, su efectividad se desvanece con ella. Para mantener la inmediatez de la experiencia tendencial, es decir, del puro tender no

cognoscitivo hacia la cosa, se hace necesario plantear en serio su fundamento cognoscitivo implícito. Sin embargo, es cierto que en este nivel lo objetivo no interesa en sí mismo, en su pura objetividad, ni siquiera en tanto que objetivamente valioso, sino solo en virtud de su efectividad tendencial. Por eso lo objetivo de la “cosa de partida” es todavía esa mezcla no depurada de rasgos teóricos y de valor, que puede estar incluso ampliamente indeterminada: porque dicha objetividad está seleccionada desde el tender, desde la efectividad tendencial. Aunque Scheler solamente remite a lo teórico, mediante la expresión técnica “lo objetivo” (*das Gegenständliche*), como aquello que no es primariamente dado en la vivencia de efectividad, resulta patente que es la *cosa entera* portadora de valor, la “cosa valiosa de partida” completa, lo que queda en segundo plano en dicha vivencia, en favor de la experiencia más inmediata de la efectividad; pero la efectividad misma lo es *de la cosa objetiva* y, más concretamente, de sus valores.

Esto es lo que reconoce Scheler, de manera tan discreta como clara, cuando dice, según una fórmula alternativa, que el entorno es el “*mundo de valores* vivido prácticamente *como efectivo* (*die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt*)” (GW 2, 156; cursiva mía). O, en otra formulación ligeramente distinta tomada del manuscrito *Los valores vitales*, donde se menciona el mundo en general: “el *mundo* vivido *como efectivo* sobre nosotros, esto es, el ‘entorno’ (*der auf uns als wirksam erlebten Welt i. e. der «Umwelt»*)” (GW 15, 202; cursiva mía). Es cierto que lo vivido inmediatamente es la *efectividad tendencial subjetiva* del valor, su “significatividad” subjetiva como meta o fin; pero dicha efectividad lo es *del valor* y solo puede haberla *si hay valor*: es *el mundo del valor* el que es vivido *en tanto que efectivo*, en tanto que “motivante” para el obrar tendencial del sujeto. La vivencia de efectividad no supone una pura toma de conocimiento o una pura percepción afectiva del valor, sino un tender hacia él, pero dicho tender está ya orientado por actos afectivos originarios de amor al valor y dirigido a metas o fines que lo son *por su valor*. El *entorno* no es sin más el *mundo*, ni el mundo objetivo de valores, pero se *funda* sobre él; la vivencia del entorno no es simple percepción afectiva del mundo objetivo de valores, pero sin duda se *funda* en los valores dados en tales actos de percepción afectiva. Y nada de esto impide que el acceso puro a la objetividad del valor se produzca después, tras la desactivación del tender y de lo “práctico” en general en dirección a una contemplación afectiva depurada. En este segundo momento, no hacemos más que llevar a objetivación afectiva plena aquel valor que *ya* fundamentaba necesariamente la tendencia, desligándolo de esta última.

Que para Scheler toda efectividad tendencial descansa en el valor objetivo, en términos de *fundamentación*, es algo que constatamos también en un texto que fue citado más arriba:

Podría hablarse, en este caso, de “cosa de partida” (*Sache*), expresión con la que nombramos las cosas (*Dinge*) en la medida en que son objetos de una relación, vivida y *fundada* (*fundierten*) en el valor, a un poder-disponer mediante una capacidad volitiva. (GW 2, 43; cursiva mía.)

La “cosa de partida”, es decir, la cosa del entorno vivida tendencialmente, lo es en virtud de su relación inmediata con un “poder-disponer” subjetivo, en virtud de su efectividad tendencial sobre el sujeto práctico; y dicha efectividad se halla *fundada* en el valor.

La formulación más nítida de la distinción entre “valor” y “efectividad”, así como del hecho de que la efectividad lo es del valor, se encuentra en el pasaje del inicio de la quinta sección de *El formalismo* a que recurrimos más arriba para definir la efectividad como motivación. Allí argumenta Scheler que, si el valor consistiera en la “efectividad” que ejercen sobre nosotros las cosas, entonces dicha efectividad procedería de las *cosas neutrales*; y no se ve cómo una cosa neutral puede ser efectiva sobre mí en un sentido relevante para la vida práctica, es decir, no en términos de simple causalidad.

Pero la naturaleza de un bien no *consiste* en este atractivo, que sería ejercido por la cosa libre de valor (*wertfreie Ding*). La belleza de un paisaje o de una persona y el quedar embelesada mi mirada por dicha belleza son vivencias claramente diferentes, donde la primera funda la segunda. La belleza no “es” la efectividad vivida del paisaje (libre de valor), sino que es su *belleza* la que es efectiva y cuya efectividad varía con el cambio de los estados sentimentales. (GW 2, 253)

En su inicial integración dentro de un acto tendencial, el acto de percepción afectiva dona la objetividad del valor en su relevancia para el tender. Es ya genuina intencionalidad afectiva, pero está, en cierto modo, subordinada a la vivencia de la efectividad del valor. Puede suceder que la percepción afectiva no alcance mayor grado de plenitud ni de amplitud (en ocasiones, un grado mínimo) que el estrictamente necesario para posibilitar el tender al valor. En la reducción valorativa posterior, la efectividad queda desconectada y el foco queda exclusivamente puesto sobre lo que

antes era mero fundamento objetivo de la efectividad: el valor objetivo en su pura objetividad de valor.

Para terminar, solamente habría que añadir lo siguiente: puesto que aquí se trata de valores reales y no de cualidades abstractas, debe asumirse también la fundamentación de la vivencia tendencial del entorno en actos de percepción teórica. Pero, como sabemos, dicha fundamentación es secundaria, ya que lo teórico es percibido justamente en tanto que portador de los valores de la “cosa valiosa” de partida. Solo en la medida en que hay este fundamento teórico, es decir, solo en la medida en que la “cosa de partida” incluye lo teórico portador de valor y no únicamente el valor, puede ejecutarse también, a continuación, una reducción teórica pura, que libera a lo teórico de su subordinación al valor y, con ello, de su subordinación al tender al valor.

La vivencia de las cosas del entorno como experiencia práctica

Repitamos una vez más aquella definición de la “cosa de partida” donde se hace un reconocimiento más claro de su carácter práctico:

Podría hablarse, en este caso, de “cosa de partida” (*Sache*), expresión con la que nombramos las cosas (*Dinge*) en la medida en que son objetos de una relación, vivida y fundada en el valor, *a un poder-disponer mediante una capacidad volitiva*. (GW 2, 43; cursiva mía.)

En las páginas donde se aborda propiamente el tema del entorno, Scheler sostiene que a este pertenece “todo aquello con cuya *presencia o ausencia*, con cuyo ser así o ser de otra manera *cuento* de manera puramente *práctica* (*alles, mit dessen Dasein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein ich bloß praktisch rechne*)”; más adelante, equipara la vivencia de la efectividad con el “contar práctico con las cosas” (*den Dingen «praktisch Rechnungstragens»*) (GW 2, 154). Es una forma nueva de expresar la idea de que no se puede entender la vivencia del entorno como puramente perceptiva, pues dicha experiencia inmediata excede los contenidos perceptivos:

(...) por ejemplo, los vehículos y personas que voy esquivando (perdido en mis pensamientos o con la mirada puesta en una persona en la lejanía); igualmente puede “contar” el marinero con una tormenta venidera a partir de variaciones de su medio, sin poder establecer que se trata de esta *determinada* variación (por ejemplo, de la

configuración de las nubes, de la temperatura, etc.) la que le sirve de signo para ello. (GW 2, 154)

En efecto, el marinero no se limita a percibir teórica o afectivamente la tormenta, sino que *cuenta prácticamente* con ella. Incluso si el contar práctico se halla fundado en la percepción afectiva de los valores de lo efectivo del entorno, sigue consistiendo en eso mismo, en un *contar práctico*, y no en un simple acto de percepción afectiva.

Scheler señala que se trata en estos casos de un “vivir intencional” (*intentionales Erleben*) y “no simplemente de un acontecer objetivo (*objektives Geschehen*)” (GW 2, 155). El acontecer objetivo corresponde a la efectividad “objetiva real” que vimos que Scheler distinguía de la “efectividad vivida” que define a lo efectivo del entorno. No es que el marinero haga un estudio teórico de las relaciones causales existentes entre las cosas a su alrededor, las cuales no son inmediatamente vividas, y establezca que a una determinada variación objetiva corresponde, como efecto causal objetivo, la tormenta. Más bien, el marinero tiene vivencia intencional inmediata de la tormenta que se aproxima como algo “práctico” que motiva, a su vez, un posible obrar: cambiar el rumbo de la embarcación, recoger las velas, etc.

Merece la pena subrayar, por cierto, el hecho de que Scheler señale el carácter *intencional* de la vivencia tendencial o práctica del entorno. Ello permite distinguir la teoría de Scheler, nuevamente, de todo irracionalismo vitalista que reduzca dicha experiencia a una colección de tendencias o impulsos sin conexión con objetividad intencional alguna de valor, o donde dicha “objetividad” constituya una simple proyección que el sujeto realiza desde sus propios impulsos. El vivir inmediato y práctico de la cosa del entorno como actuante sobre mí es *intencional*: constituye una apertura directa a un reino propio de correlatos intencionales, el de las cosas del mundo en tanto que *cosas efectivas sobre el sujeto*, siempre sobre la base del valor de dichas cosas. En su debido momento veremos que este rasgo de la intencionalidad es precisamente el que distingue la vivencia humana del entorno frente a la vivencia que de su entorno tiene el mero ser vivo.

Ahora resulta también comprensible la primacía del valor de utilidad que Scheler mencionaba de pasada en otra de sus definiciones de la “cosa de partida”: “cosas (*Dinge*) en la medida en que son valiosas (y, desde luego, esencialmente útiles)” (GW 2, 44). No es que los valores de utilidad sean los principales; debemos recordar que se trata de *valores consecutivos* y que, como tales, remiten en último término a un valor distinto

del valor de utilidad. Puede haber una cadena de utilidades, pero esta ha de tener necesariamente fin en la realización de un valor que ya no es consecutivo, sino “por sí mismo”. Por tanto, las metas o fines no son nunca “útiles”, sino cosas valiosas de partida cuyos valores lo son “por sí mismos”. Pero todo lo demás queda configurado, *por relación a dicha meta o fin y su realización*, como “útil” o “inútil”. En este nivel tendencial o práctico más inmediato, donde se trata precisamente de *realizar metas o fines* y no simplemente de contemplar valores objetivos, el valor de utilidad adquiere una especial *efectividad tendencial*, pues lo útil es vivido como tendencialmente positivo en cuanto medio para dicha realización; no en virtud de un razonamiento, por supuesto, sino de manera inmediata.

La posible confusión del valor con la efectividad del valor en Dietrich von Hildebrand

Ya quedó excluida la interpretación de la experiencia del entorno como pura experiencia *afectiva* de la cosa del mundo. La cosa del entorno no es cosa de valor, percibida afectivamente en su objetividad de valor, sino “cosa valiosa” de partida, vivida tendencialmente en su efectividad subjetiva; y ello incluso si la efectividad lo es siempre del valor y la vivencia tendencial incluye actos fundantes de percepción afectiva. Si la efectividad no consiste en nada que inhiera objetivamente en la cosa, sino que representa la “significatividad” tendencial, positiva o negativa, que la cosa, en virtud de sus rasgos objetivos de valor, adquiere *únicamente* en relación con el sujeto de tendencias, entonces la efectividad no es un dato de valor *de ningún tipo*. Pues todo valor en general es, por esencia, estrictamente objetivo.

La cosa no es en sí misma “significativa” o “relevante” tendencialmente: simplemente, es, tanto en su ser-neutral como en su ser-valiosa. Pero el sujeto recibe la cosa y sus rasgos objetivos, primariamente los de valor, como “significativos” o “relevantes” (atractivos, repulsivos) *por referencia* a su sistema particular de tendencias y en el desarrollo de las mismas. Esto crea sobre la objetividad una capa, variable subjetivamente, de significatividad tendencial, que no le pertenece a ella misma: en esto consiste su *efectividad*. El ser-valioso de la cosa es un “en sí”, incluso si, como objetividad intencional, siempre es un “en-sí-para-mí”; la efectividad de la cosa, en cambio, solo la hay “por-referencia-a-mí”.

No se trata de que haya unos valores más “objetivos” y unos valores más “subjetivos”, sino de que hay valores, *siempre objetivos*, que poseen en cada caso una significatividad tendencial, *siempre subjetiva*, a la que Scheler denomina “efectividad”. Una misma situación objetiva de valor puede ser vivida como tendencialmente positiva (como meta) por un individuo dotado de un cierto sistema tendencial y como tendencialmente negativa (como contra-meta) por otro individuo dotado de un sistema tendencial diferente. La esencial relatividad subjetiva de la efectividad tendencial se distingue a la perfección de la estricta objetividad que Scheler atribuye en todo momento a las cualidades de valor.

A la luz de esta inconmensurabilidad de valor y efectividad del valor, creo que ha de considerarse defectuosa la alternativa de Dietrich von Hildebrand a la noción scheleriana de valor. Según Hildebrand, la categoría primaria sería la de “importancia” o, en una traducción que encaja perfectamente con los términos que venimos empleando, “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Lo “significativo” intrínsecamente o “en sí” sería, para Hildebrand, el valor propiamente dicho, que habría de distinguirse de lo significativo meramente subjetivo, no estrictamente valioso; y el error de Scheler sería haber incluido indistintamente ambas clases de significatividad bajo la noción de valor. Por ejemplo, lo que Scheler concibe como el genuino valor del agrado sensible sería, para Hildebrand, algo solo subjetivamente “significativo”⁹⁸.

A mi juicio, esta interpretación que hace Hildebrand resulta errónea por varios motivos, que aquí me limito a exponer sumariamente; no pretendo realizar en esta ocasión la crítica detallada que este asunto merece.

En primer lugar, Scheler sí realiza la distinción señalada por Hildebrand entre lo objetivo o “en sí” y lo “meramente subjetivo”, al separar por un lado el valor y por otro la efectividad del valor; y al separar, en consecuencia, el percibir afectivo del valor y la vivencia de su efectividad variable sobre el sujeto.

Al comienzo de la quinta sección de *El formalismo*, dedicada al problema del eudaimonismo, Scheler hace expreso este punto, aunque sin mencionar directamente la “efectividad” y refiriéndose más bien al “placer” que produce en el sujeto el valor o la percepción afectiva del valor: “Justo por ello, tampoco son las vivencias de valor (*Wert-erlebnisse*), es decir, el vivir el valor, vivencias de relación (*Beziehungserlebnis*). Ya en el lenguaje natural distinguimos de manera tajante si la cosa tiene valor *en sí* o

⁹⁸ Para esta cuestión, véase Rovira (2015).

solamente para nosotros; por ejemplo, el valor de una joya y su valor para mí (valor de afección, *Affektionswert*)” (GW 2, 249). Lo que se está diciendo es que el valor es, por principio, *en sí*, y la percepción afectiva del valor, como vivencia del valor mismo, es siempre percepción de un “en sí”: de una cualidad objetiva de la cosa, dada al sujeto pero no constituida por ninguna clase de relación con el sujeto. En cambio, el “valor de afección”, o eso que en el lenguaje cotidiano se denomina “valor sentimental”, *no es genuino valor*. Recordamos de la Primera parte que Scheler utiliza el término “*Affekt*” para referirse a una clase de respuestas al valor. Pues bien, no se trata de que la cosa sea objetivamente valiosa, sino solo de que despierta contingentemente *en mí* una respuesta afectiva positiva, y ello sobre la base de una previa percepción afectiva del genuino valor; que, en este caso, no tiene por qué ser el de la joya (quizá una baratija), sino el de mi amistad con una persona querida que solía llevarla y a quien la baratija me recuerda. El valor actúa entonces como *fundamento de una relación* (en este caso, de asociación subjetiva), de la cual él mismo puede incluso ser miembro: “Así, el valor no solo puede ser fundamento de una relación, sino también entrar él mismo en la relación” (GW 2, 249). Y esa relación puede ser, a su vez, portadora de valores. Pero todo esto significa que no se puede identificar el *valor* con la *relación* misma que él funda o en que él interviene.

Es cierto: habitualmente *tomamos* el puro valor del estar-referida una cosa al percibir afectivo de su valor, o solo al posible uso que podemos hacer de ella, por el valor de la cosa misma. Esta es una de las principales fuentes de nuestros engaños valorativos. Pero tan pronto como nos es dada esta situación, reconocemos este engaño como “engaño”. (GW 2, 249)

Una de las relaciones que el valor puede fundar es, precisamente, la de la *efectividad tendencial del valor sobre el sujeto*. La efectividad no es un “en sí”, sino que descansa en una relación con el sujeto que desaparece si eliminamos a este último; y la efectividad lo es *del valor*, el cual está ya presupuesto como ese “en sí” objetivo de la cosa sobre cuya percepción afectiva se *funda* la vivencia de su efectividad *sobre mí*. De hecho, parece referirse a esto Scheler cuando habla del “posible uso” que cabe hacer de la cosa, coincidente con el “poder-disponer” que caracteriza a la “cosa de partida”. Esta efectividad “práctica” subjetiva y variable de la cosa valiosa tiene su fundamento en el valor objetivo de la cosa y no debe confundirse, por tanto, con dicho valor; si lo hacemos, incurrimos en un engaño valorativo.

Recordemos también que Scheler separaba claramente la “belleza” de un paisaje de la “efectividad” del paisaje sobre nosotros, aduciendo que si la belleza consistiera en la efectividad, entonces esta misma quedaría infundamentada, al proceder inexplicablemente de la cosa neutral. Aquel pasaje concluía del siguiente modo: “La belleza no ‘es’ la efectividad vivida del paisaje (libre de valor), sino que es su belleza la que es efectiva y *cuya efectividad varía con el cambio de los estados sentimentales* (GW 2, 253; cursiva mía). Aunque aquí se está tratando la cuestión de la efectividad *emocional* del valor, que produce tales o cuales “estados sentimentales”, lo mismo podría aplicarse a la efectividad tendencial. En ambos casos, la idea es la misma: sobre la base de uno y el mismo valor, la “efectividad” del valor es variable; luego la efectividad no es el valor mismo, sino una cierta relación que guarda el valor con el sujeto.

En segundo lugar, la caracterización correcta de la distinción entre lo “intrínseco” y lo “meramente subjetivo” es, de hecho, la que realiza Scheler y no la que ofrece Hildebrand. Para Scheler, la única categoría a considerar es la de valor: a partir de ella, podemos definir, por un lado, el valor sin más que la cosa posee y, por otro, la efectividad que dicha cosa ejerce sobre nosotros (su “importancia” o “significatividad” subjetiva, en los términos de Hildebrand) en la medida en que posee ciertos valores. El dato primero tiene que ser el del valor: él constituye el *único* fundamento posible de la “significatividad” meramente subjetiva, sin el cual esta se disolvería. Su fundamento no puede ser el objetivo ser-neutral, ya que, por su propia esencia, el ser neutral es indiferente, a-significativo; debe tratarse, entonces, de un ser objetivo esencialmente no-indiferente: el ser-valor. Hildebrand, en cambio, hace de la “significatividad” o “importancia” la categoría primaria a considerar y trata de definir a partir de ella el genuino valor (que sería significatividad “en sí”) y la significatividad meramente subjetiva (“para mí”). Este movimiento teórico con el que busca distanciarse de Scheler es, bien pensado, impracticable, pues la idea misma de “significatividad” o “importancia”, sea del tipo que sea, se viene abajo si no se *presupone* ya la idea del valor que hace que algo pueda llegar a ser “significativo” o “importante”, tanto si lo es solo para *un* sujeto determinado como si lo es para *todo* sujeto en general.

Si lo que preocupa a Hildebrand es mostrar que el agrado sensible, por ejemplo, no puede poseer la misma relevancia en la moral humana que la belleza o el valor moral mismo, ello no puede hacerse a costa de reducirlo a una “significatividad” meramente subjetiva, pues esta todavía reclamaría fundamento en un *genuino valor objetivo* de lo

agradable sensible. Que mi disfrute del buen sabor de un alimento excluya que lo puedan disfrutar otros no significa que el valor de ese buen sabor sea “subjetivo”; significa tan solo que hay valores *objetivos* cuya percepción afectiva no admite ser *compartida*. Análogamente, la imagen vista a través del ojo de una cerradura no se vuelve “subjetiva” por el hecho de que solo una persona pueda mirar a la vez por la cerradura. De hecho, Scheler establece en *El formalismo* que los valores son tanto menos “compartibles”, pero *no menos objetivos*, cuanto menor es su altura de valor⁹⁹.

Lo consecuente es admitir, con Scheler, que el agrado sensible es portador de un genuino valor objetivo que se halla, eso sí, por debajo de otras especies de valor, como el estético o el moral, en la jerarquía objetiva de valores. De lo contrario, *no podría siquiera “importarme” subjetivamente*. Su “importancia” inferior con respecto a otras “importancias” no se debe a su supuesta subjetividad, sino a su *objetiva inferioridad* como valor frente a otros valores. Incluso las especies inferiores de valor constituyen auténticas modalidades de valor; una vez admitido esto, la distinción entre el valor propiamente dicho y la efectividad puramente subjetiva que él funda en su relación con las tendencias del sujeto (o, también, con sus estados sentimentales) se ha de aplicar a *todas* las modalidades de valor, desde las inferiores hasta las superiores. *También* el valor espiritual de la belleza funda una “significatividad” meramente subjetiva con la que, por supuesto, no se identifica el valor mismo; en no menor medida ha de evitarse identificar el objetivo valor inferior del agrado sensible con la efectividad subjetiva por él fundada, como parece hacer Hildebrand¹⁰⁰.

Caracterización sistemática de la vivencia de las cosas del entorno

Paso a detallar los distintos niveles que habrían de componer, en principio, la vivencia de las cosas del entorno:

- 1) La implícita percepción teórica de lo neutral de la cosa.
- 2) La implícita percepción afectiva de las cualidades de valor de la cosa, las cuales inhieren en lo neutral captado en 1).
- 3) La inmediata vivencia tendencial, no perceptiva, de la efectividad o relevancia tendencial que poseen los valores captados en 2), tomados de antemano en relación con un posible obrar tendencial.

⁹⁹ Cf. GW 2, 110-112.

¹⁰⁰ Véase también Fernández Beites (2014a), p. 63 (nota al pie).

Desde el lado subjetivo, las posibilidades de 1) y 2) se deben a las dos aperturas intencionales elementales cognoscitivas que se engloban en la actitud de partida: respectivamente, la apertura a lo neutral y la apertura al valor. La posibilidad de 3), en cambio, se debe al tercer elemento de dicha actitud: la dimensión de las tendencias, como apertura intencional no cognoscitiva que presupone siempre la doble apertura cognoscitiva, al remitir a lo cognoscitivo en la forma del tender. Así, en la actitud práctica de partida no hay una pura recepción de datos objetivos, sean de valor o neutrales, sino que más bien se reciben dichos datos, en primer lugar, como fundamento de una efectividad tendencial.

Esto significa que la dimensión de las tendencias no solo acompaña simultáneamente a las dos actitudes elementales cognoscitivas, sino que de hecho parece poseer una cierta primacía sobre ambas, la cual se añade a la primacía ya estudiada de la actitud emocional sobre la teórica. Solamente llega a aparecer lo neutral de la realidad en tanto que portador de valor, pero los valores mismos (y, con ellos, sus portadores, esto es, la “cosa de partida” completa) solamente son vividos, de primeras, en su efectividad, es decir, en cuanto metas o fines tendenciales, aunque siempre sobre la base del dato más o menos implícito del valor mismo.

El entorno como estructura tendencial, frente a lo objetivamente circundante, y la fundamentación de dicha estructura en el ordo amoris

El hecho de que las cosas del entorno no sean sin más las cosas objetivas al margen de su relación con el sujeto implica que el entorno no consiste en las cosas que nos rodean en el mundo objetivo y que, por tanto, no se modifica mediante desplazamientos de ningún tipo:

Con ello cambian, sin duda, los objetos que hallamos aquí y allá en nuestro medio; pero en este cambio de posición de nuestro cuerpo permanece completamente *constante* el medio *mismo* y su *estructura*, mediante cuya impronta (*Gepräge*) cosas cualesquiera llegan a ser cosas de nuestro medio (no solo “cosas de valor” [«*Wertdinge*»], sino “cosas del entorno” [«*Umweltdinge*»]). (GW 2, 156-157)

Scheler establece una analogía entre la constancia del entorno y la constancia de la estructura del arriba-abajo y delante-detrás, que se mantiene idéntica por más que nos desplazemos; al movernos, lo único que cambia es *qué objetos* en particular quedan

delante, detrás, etc. Lo que hace que una cosa objetiva del mundo se convierta en cosa de *mi* entorno no es simplemente su objetivo ser valiosa, es decir, su ser “cosa de valor”, ni mucho menos que dicha objetividad de valor esté dada junto a mí, en mi proximidad. La cosa objetiva de valor solo se convierte en cosa de mi entorno cuando recibe, además, la *impronta* de la peculiar estructura de *mi* entorno, que se mantiene invariable por mucho que cambien las cosas objetivas de valor a mi alrededor.

Pues bien, la particular impronta que en cada caso reciben los valores objetivos a mi alrededor descansa en una legalidad afectiva que solo secundariamente se refleja o despliega en forma de tendencias o “inclinaciones”. Scheler no deja dudas al respecto:

Pues, ante las cambiantes realidades empíricas, topamos con idénticas cualidades de valor; cualidades de valor en las que residen, en la peculiar jerarquía de las reglas de preferencia que dominan nuestras “inclinaciones”, nuestras particulares actitudes de valor (*Werteinstellungen*) (o actitudes referentes a estados de valor). El aburguesado sigue siendo un aburguesado y el bohemio, un bohemio; solamente se torna para ellos “medio” aquello que porta en sí (*an sich trägt*) los estados de valor de sus actitudes. (GW 2, 157)

Estas “actitudes de valor” representan el peculiarísimo diseño de la apertura amorosa del sujeto a la objetividad del valor, que Scheler denomina *ordo amoris*, “orden del amar”, y cuya tematización más detallada reservamos para el inicio de la Tercera parte. Señalemos por ahora que dicha apertura amorosa tiene siempre una estructura particular, pues incluye tales valores y no tales otros; y, además, en unas determinadas reglas de preferencia. El entorno es contrafigura del *ordo amoris* en el sentido de que solo forman parte de *mi* entorno aquellos valores del mundo objetivo a los que estoy abierto en forma de actos originarios de amor, y mostrándose como apetecibles o repulsivos según las reglas de preferencia allí implícitas. Puesto que el entorno es la estructura tendencial de lo efectivo sobre mí y la efectividad lo es del valor, va de suyo que la estructura del entorno debe reproducir, en último término, la peculiar estructura de la apertura primaria del sujeto al valor en general. La persistencia de la estructura tendencial que constituye el entramado del entorno se debe a la persistencia de las “actitudes de valor”, en forma de actos de amor, que la fundan. El “bohemio” seguirá cargando con su entorno de bohemio por mucho que se mude a otra ciudad; lleva siempre consigo su corazón de bohemio y, con él, su sistema de inclinaciones

bohemias. Simplemente, serán *otras cosas objetivas* las que pasen a recibir esa *misma* impronta de entorno.

Dicho con más claridad, se trataría de lo siguiente. A cada persona corresponde su peculiar *ordo amoris*, esto es, su peculiar apertura amorosa al mundo de valores. Esta se halla en la base del acceso *cognoscitivo* (todavía no tendencial) al mundo objetivo de valores y, secundariamente, de lo teórico portador de valores. El hecho de que el acceso a la objetividad tenga siempre un diseño particular significa que se accede en cada caso a un “mundo individual”, que no “subjetivo”, como veremos en la Tercera parte. A continuación, los valores del mundo objetivo son efectivos tendencialmente sobre la persona de una manera igualmente correspondiente a las implícitas reglas de preferencia contenidas en el *ordo amoris* de la persona. Es decir, el modo en que las cosas son efectivas sobre mí no es azaroso, sino que obedece a un diseño particular, según vimos ya por referencia al establecimiento de metas del tender previo a la volición. De manera que la estructura de mi entorno es en cada caso una estructura *tendencial* o “práctica”, la de lo “efectivo” sobre mí, pero ella se funda siempre en un dato previo: el de lo objetivamente valioso a mi alrededor, que es desvelado por los actos originarios de amor. Solo este planteamiento puede hacer justicia a la idea scheleriana de que lo efectivo es siempre el valor y el mundo de valores. Todo entorno humano, como estructura tendencial subjetiva, se construye sobre el dato más inmediato del mundo objetivo.

Consideración final acerca de la legalidad práctica del entorno

Scheler tiene claro que ni lo afectivo se reduce a lo tendencial, ni lo tendencial a lo afectivo. Del puro dato del valor no se obtiene sin más el fenómeno del *tender* al valor, pero todo tender lo es primariamente *al valor* y presupone tanto el valor como su legalidad propia. Recordemos que, de hecho, hay “*leyes de motivación* entre valores y bienes, por un lado, y la fuerza del *atractivo* y de la *repulsión*, por el otro” (GW 2, 253). La efectividad tendencial está conectada por legalidad esencial con el valor y la legalidad afectiva que le sirven de fundamento.

Si se malinterpretase esta teoría del entorno humano como una primacía de lo tendencial al margen de su fundamento en la apertura al valor, la reflexión de Scheler se vería reducida de manera injusta y falsa a la de un vitalismo irracionalista, donde unos impulsos ciegos puramente subjetivos, no estrictamente intencionales, serían fuente

arbitraria de una experiencia de valores ilusorios y, en definitiva, de un mundo como pura proyección subjetiva sin entidad propia. Es la inconsistencia de estos irracionalismos lo que Scheler ha procurado combatir con su fundamentación de lo tendencial en el valor.

Dicho esto, cabe plantear la existencia de una cierta legalidad tendencial que, aunque construida sobre fundamentos afectivos (el *ordo amoris*), supone un añadido frente a la simple legalidad de valor. Dicha legalidad sería la propia de la estructura tendencial del entorno y no se identificaría sin más con la legalidad de lo valioso que subyace a toda estructura de entorno.

Scheler se aproxima a esta cuestión en los textos sobre el carácter práctico de la vivencia del entorno, pero lo hace, según quisiera mostrar, de manera todavía insuficiente. Por ejemplo, cuando plantea lo siguiente:

El “hombre práctico” en este sentido está, por así decir, rodeado de unidades cósmicas que se presentan para él, independientemente de la percepción (*Perzeption*) de las mismas, como un reino de efectividades estratificadas y distinguidas cualitativamente, diferenciadas y articuladas de antemano como puntos de partida de un posible obrar; y “aprende” a “tratar” (*«umgehen»*) con dichas unidades sin que haya de tener conocimiento *teórico* alguno de las leyes que las dominan. (GW 2, 155)

Scheler sigue buscando ilustrar la contraposición entre la experiencia práctica inmediata y la experiencia teórica. Lo novedoso de este pasaje es que no se aplica dicha distinción únicamente a la experiencia de las cosas, sino también a la experiencia de las *leyes* que rigen las cosas. Habría un conocimiento teórico de legalidades cósmicas y otro conocimiento, puramente práctico, de una legalidad diferente, la de las cosas tomadas subjetivamente como cosas prácticas del entorno; la cual no es reconocida en un asentimiento expreso, sino en una vivencia tendencial inmediata. Las leyes prácticas no son percatadas ni conocidas teóricamente, sino *tenidas en cuenta* en el curso mismo de la tendencia y en el desarrollo de la acción.

Scheler pone como ejemplo el caso del “artista creador ‘dominado’ por las leyes estéticas de su arte” (GW 2, 155-156), es decir, del artista que, sin tomar conciencia expresa de ellas, actúa indudablemente según ciertas leyes estéticas a la hora de crear su obra. El hecho de que se trate aquí de genuinos gestos creadores demuestra que la vivencia implícita de las leyes prácticas no se deja reducir al ejercicio y la costumbre, como asegura Scheler. Pero, según lo plantea, la legalidad práctica no sería otra cosa

que la legalidad afectiva vivida de manera todavía no temática. En lugar de tematizarla cognoscitivamente, me limito a darle reconocimiento implícito, pero por lo demás se sigue tratando de una pura legalidad de valor. Y esto podríamos aplicarlo también a legalidades teóricas: sería el caso de un tirador con arco que, sin conocimiento de las leyes de la física y sin hacer medición ni cálculo matemático alguno, “sabe” de manera implícita, puramente práctica, de la corrección e incorrección de la posición del cuerpo antes de realizar el disparo, así como del éxito o fracaso del mismo nada más efectuarlo y antes de que la flecha alcance la diana.

Estas leyes solo pueden denominarse “prácticas” en la medida en que están experimentadas en el curso de una tendencia, de un obrar tendencial; en sí mismas, son leyes puras de valor, como en el caso del artista, o del puro ser neutral, como en el caso del tirador. Las leyes prácticas se reducirían a leyes *no tendenciales* de valor y teóricas, aunque incluidas tácitamente en el seno de un acto tendencial. Lo experimentado, por tanto, no sería la ley como tal, sino la ley *en su efectividad* sobre el sujeto. Esto no demostraría la existencia de una legalidad tendencial independiente de toda legalidad cósmica de valor y neutral, sino que simplemente ampliaría la experiencia de valor y teórica que funda lo tendencial más allá de los datos de valor y los datos neutrales, incluyendo ahora también las *legalidades objetivas* existentes entre tales datos.

Pongamos otro ejemplo: todos contamos implícitamente en nuestras acciones con el fenómeno de la gravedad, operando con ella y previéndola con gran precisión práctica, tanto si se ha llegado a conceptualizar la ley física que la determina como si no. Pero la ley de la gravedad, tal como es experimentada prácticamente, no constituye ella misma una “ley práctica”, tendencial: se trata de una ley de lo neutral, si bien vivida *tendencialmente*, en su relevancia práctica y en el desarrollo de comportamientos tendenciales.

Sin embargo, creo que sí se puede hablar de una legalidad estrictamente tendencial que rige sobre las cosas del entorno como correlatos tendenciales, por mucho que lo tendencial en general se funde en lo afectivo y, secundariamente, en lo teórico portador de valores. Veamos de qué manera.

En el marco de una determinada situación tendencial, puedo experimentar como meta el sabor agradable de una fruta. El cuchillo que tengo al lado no lo vivo, a su vez, como meta de la tendencia, pues la meta se concentra en la fruta y no en cualquier otra cosa, pero el cuchillo se me presenta tendencialmente, de manera inmediata, como *medio* para el posible cumplimiento de la meta o del fin de la voluntad; es decir, como

algo de significatividad tendencial positiva por relación a esa meta concreta. Tiendo a degustar el sabor de la fruta, pero dicho tender pasa por manejar el cuchillo.

Por el contrario, el río que se interpone entre el árbol del que cuelga la fruta y mi posición actual se presenta como *obstaculizador* del cumplimiento de la meta. Con respecto a dicho obstáculo, a su vez, la cuerda que llevo en la mochila se experimenta como algo tendencialmente positivo, que quizá pueda ayudarme a cruzar el río sin peligro. Si no tengo cuerda y busco a mi alrededor algún apoyo alternativo, la roca con que topa mi mirada aparece, por su parte, como carente de relevancia tendencial, en tanto que inútil para el cumplimiento de la tendencia. Donde esta indiferencia, que debe distinguirse de la negatividad del obstáculo, no constituye una ausencia de significado tendencial, sino un dato tendencial positivo: no es que el objeto no se muestre como objeto tendencial, sino que lo hace en el modo del “esto no me sirve”.

De manera que las metas o fines, esto es, lo *tendido* en general, constituyen el objeto principal de la intencionalidad tendencial. Ellas son el punto de referencia en virtud del cual todo lo demás adquiere su propia significatividad tendencial. Pero sería erróneo creer que el correlato intencional único de la tendencia es la meta o el fin; más bien, su correlato es la totalidad de las cosas del entorno, pero siempre en tanto que *orientadas a la posible consecución de una meta o de un fin*. Los correlatos propios de la intencionalidad tendencial son, por tanto, cosas tornadas primariamente metas o fines y, secundariamente, medios, obstáculos, cosas inservibles, etc. por relación al cumplimiento de aquellos.

Lo experimentado en la intencionalidad tendencial consiste, pues, en un *entramado* de metas o fines y de cosas dotadas de significatividad tendencial por respecto a las metas o fines (ya sea en la forma de lo positivo, de lo negativo o de lo relativamente indiferente).

Scheler no acentúa tanto este carácter de entramado del entorno práctico y tiende a limitar su consideración, en *El formalismo*, a las metas y los fines como puntos de llegada del tender; aunque vimos que sí establecía los “valores consecutivos” de utilidad por relación a los “valores por sí mismos” de aquello que, en último término, es fin de la utilidad. En *El puesto del hombre en el cosmos* se ilustra con más claridad algo parecido a este entramado tendencial, en el apartado dedicado a la inteligencia práctica, que el ser humano comparte con ciertos animales superiores. Allí se sostiene que, ante el surgimiento repentino de una determinada meta, la experiencia entera del entorno se reconfigura: algo que habitualmente resulta indiferente al ser vivo ahora se muestra

como útil para realizar la tendencia, otra cosa que generalmente le resulta beneficiosa ahora se muestra como obstáculo... La posibilidad misma de una reconfiguración del entorno presupone que existe siempre de antemano una muy precisa configuración tendencial de la realidad en derredor, cuyos puntos de referencia serían las metas y fines. Es sobre la base de ese entramado tendencial de partida que puede producirse una reestructuración inesperada del mismo, al producirse un acontecimiento no acostumbrado que establece metas nunca antes experimentadas (como cuando se presenta un fuego y es necesario huir de él, etc.).

Ampliando lo estudiado en *El formalismo* con esta idea brillantemente dibujada por Scheler en su obra tardía, estamos en condiciones de entender la racionalidad o legalidad exclusiva de lo tendencial, que no se deja reducir a la legalidad de valor y neutral, vivida implícitamente, que rige los objetos que son tomados por meta o fin, sino que se añade sobre ella. Esta legalidad exclusiva y originariamente tendencial es la que se establece entre las cosas portadoras de valor *en tanto que tendidas*, o en tanto que *experimentadas con relación a lo tendido* (metas, fines, contra-metas, medios, obstáculos...). Apliquemos esto ahora a casos como el del artista para completar la descripción scheleriana del “conocimiento práctico”.

La legalidad práctica que domina al artista no se reduce, como parecía asumir Scheler, a la pura legalidad de valor existente entre los valores estéticos en sí mismos, esto es, entre los valores considerados *al margen* de la tendencia; tal cosa no podría calificarse de genuina legalidad tendencial, aunque esté dada en el marco del tender. La legalidad tendencial consiste, más bien, en la que rige el *entramado de objetos tendenciales* que constituyen el entorno del artista: los pinceles, la pintura, el lienzo, la iluminación de la habitación en que se trabaja... Es con ellos con los que el artista se maneja de manera racional, pero con una racionalidad a la cual ninguna intencionalidad puramente teórica ni puramente afectiva podría tener acceso. Como el propio Scheler argumentaba, alguien puede poseer un conocimiento afectivo en extremo preciso de las relaciones jerárquicas existentes entre distintos valores estéticos y, sin embargo, no tener la menor idea de que cómo *realizar* dichos valores, dados como metas o fines, en un contexto tendencial o volitivo. En este último caso, lo importante es saber manejarse con los pinceles y la composición de la pintura, es decir, conocer con rigor la precisa *relevancia tendencial* de cada elemento con relación a la meta o el fin propuesto. Ello justifica la idea scheleriana de que el discernimiento de lo esencial e inesencial en

sentido “práctico” no puede establecerlo el conocimiento meramente “teórico” (ni tampoco el meramente afectivo).

Ahora bien, incluso si la legalidad o razón tendencial es irreductible a legalidad teórica o de valor y supone, con respecto a ella, un añadido completamente nuevo, no olvidemos que los *puntos de referencia* que organizan el entramado tendencial y constituyen su legalidad propia son las *metas y fines*, y que estos, por su parte, no se establecen como tales en virtud de una proyección subjetiva injustificada, sino siempre sobre el fundamento de las cualidades objetivas de la cosa; primariamente, de sus *cualidades de valor*.

Por tanto, es cierto que, en el caso del artista, las *leyes puras de valor*, conocidas implícitamente, constituyen el fundamento último de la legalidad tendencial por él respetada de manera más inmediata: el artista elige dar una pincelada de este color y no de aquel otro porque ello resulta más “eficaz” con vistas a lograr una obra que corresponda al *valor artístico* que se quiere realizar; pero siempre sobre la base de que el artista sepa distinguir *afectivamente*, aunque sea de manera tácita, que tal valor artístico es superior a tal otro. Si bien lo inmediato es el manejo no caótico de los utensilios, la afectividad es lo que permite de antemano el establecimiento de la meta o fin “pintar un cuadro de estas características” y no “pintar un cuadro de tales otras”: el reconocimiento, incluso si es implícito, de que la primera meta o fin supone la realización de un valor artístico superior al logrado en el segundo caso. A partir de esto, una vez establecida ya la meta o el fin sobre el fundamento del valor, sí que se establece la legalidad puramente tendencial que organiza el entorno según la relevancia de cada cosa para su consecución.

En definitiva, existe una legalidad tendencial originaria e irreductible a toda legalidad teórica o de valor, en virtud de la irreductibilidad de la intencionalidad tendencial en general y de su posesión de un ámbito propio de correlatos intencionales entre los que existen relaciones de tipo muy peculiar: la relación entre meta o fin y medio, entre meta o fin y obstáculo, entre contra-meta y meta, etc. Pero, en virtud del carácter esencialmente fundado de lo tendencial, primariamente en el valor, la legalidad tendencial se halla también fundada sobre una legalidad de valor, sin reducirse a ella. Así, una y la misma legalidad esencial de valor puede configurar entramados tendenciales de lo más variados, según la situación tendencial desde la que sea implícitamente aprehendida.

**SECCIÓN B. INTERÉS, ATENCIÓN Y CONDICIONAMIENTO TENDENCIAL DE LA
PERCEPCIÓN EN *EL FORMALISMO EN LA ÉTICA* (1913/1916)**

1. Percepción, interés y atención

El primer problema con que se enfrenta el lector, en el pasaje de *El formalismo* relativo a la percepción del entorno (todavía en la sección tercera del libro), es el empleo de dos nociones diferentes, “*Perzeption*” y “*Wahrnehmung*”, para referirse a dicha percepción, sin que se establezca nunca con claridad a qué obedece esta doble terminología.

En principio, ambos términos significan lo mismo: “percepción”, si bien “*Wahrnehmung*” resulta la opción más habitual tanto en el lenguaje cotidiano como en el filosófico. Scheler, en cambio, utiliza técnicamente el concepto “*Perzeption*” con un sentido aparentemente más amplio que el de “*Wahrnehmung*”, pues engloba también la representación (*Vorstellung*), como se deja ver, por ejemplo, en este pasaje:

(...) que ellos (en idéntica dirección vital práctica y perceptiva del valor) percibieran (*perzipierten*) el mismo contenido (ya fuese en percepción sensible [*sinnlicher Wahrnehmung*] o representación [*Vorstellung*], etc.) para simplemente reparar después en distintas partes suyas. (GW 2, 157; cursiva mía.)

Y también en este otro:

Por tanto, al medio no pertenece solamente la serie de objetos que, yendo por la calle o estando sentado en mi habitación, percibo actualmente (*die ich... gerade perzipiere*) (ya sea de manera sensible o representativa) (*sei es sinnlich oder vorstellend*) (...). (GW 2, 154; cursiva mía.)

Eso que Scheler llama “*Wahrnehmung*” o “*sinnliche Wahrnehmung*” corresponde, al igual que en Husserl, a la “percepción teórica”, frente a la percepción afectiva del valor (“*Fühlen*”, “*Wertnehmen*”). En cuanto a la “*Perzeption*”, dado que Scheler no incluye en ella la percepción afectiva y sí incluye explícitamente la “representación” junto con la percepción teórica (*Wahrnehmung*), parece designar una forma exclusivamente teórica de experiencia. Se trataría de la captación teórica de lo teórico o neutral del entorno, ya sea en forma de “percepción” teórica en sentido estricto, esto es, “*Wahrnehmung*”, o en forma de “representación”, imaginación, etc.

Por ejemplo, en una determinada situación se puede experimentar una variación del entorno, como un oscurecimiento de la habitación en que me encuentro, sin que la determinación de lo teórico que ha variado venga en la forma de un acto perceptivo que done una vista del cielo nublado, sino en la forma de la suposición representativa “el cielo se ha nublado”. El “algo” teórico no viene a determinación mediante un acto perceptivo, sino mediante un acto de representación.

Por comodidad y por respeto al texto original traduciré tanto el término amplio, “*Perzeption*”, como el más estricto, “*Wahrnehmung*”, por “percepción” (o “percepción teórica”, si la contraposición con el percibir afectivo es relevante), señalando siempre entre paréntesis cuál es el término exacto empleado por Scheler. Al fin y al cabo, aunque la “representación” pueda funcionar como forma alternativa de aportar determinación a lo teórico del entorno, son los actos perceptivos los que constituyen el modelo de dicha determinación, al ofrecerla de manera originaria. La representación del cielo nublado reclama todavía cumplimiento en la percepción propiamente dicha de tal estado de cosas.

La modulación de la percepción teórica del entorno según direcciones de interés y de atención

La tesis de Scheler es que la percepción queda, en el nivel de la actitud práctica de partida, modulada según intereses pragmáticos que, a su vez, condicionan a qué se presta atención.

Veamos primero cómo establece Scheler la relación entre la vivencia tendencial del entorno y los actos de toma de interés. Queda ilustrada en el siguiente caso, que me permito citar íntegro:

Este fenómeno [de la toma de interés] presupone que el objeto por el que tomo interés se encuentra ya ahí para mi vida tendencial (*für mein strebendes Leben*), es decir, que es efectivo sobre ella. De modo que las mismas unidades de cosa (*Sacheinheiten*) tomadas de una determinada parte del mundo real pueden poseer para dos individuos aquella efectividad y, sin embargo, ser muy diferentes las direcciones de interés hacia ellas (así como los intereses que se “tienen” en ellas) (*die man an ihnen «hat»*). Así, un mismo medio está dado a dos campesinos (en la medida en que son tomados como campesinos) que quieren comerciar con un terreno, en la consideración de la parcela de tierra, del establo, de las edificaciones, etc.; es decir, se trata de las mismas unidades de cosa,

recortadas según su relación al trabajo en cuestión y con su campo de posibilidades para la acción, las que se les hacen *vivas (lebendig)* y resultan *efectivas* sobre ellos durante la inspección. Y, sin duda, son muy distintas de las del pintor que quiere pintar el terreno, por ejemplo. Pero los *distintos* intereses que tienen en este negocio hacen que sean distintos contenidos parciales de dicho medio, y en distintas acentuaciones y atenuaciones de su significatividad, los que lleguen a cruzar el umbral del reparar (*Schwelle des Bemerkens*); el vendedor está dirigido a las ventajas y el comprador a las desventajas. (GW 2, 160-161)

El ejemplo de Scheler apunta a que las diferencias en la experiencia del entorno debidas a las distintas direcciones de interés presuponen ya *el entorno mismo* como estructura práctica o tendencial. De modo que el interés que aquí interviene es un interés práctico o tendencial. El entorno del “campesino”, con su muy particular entramado práctico, se diferencia claramente del entorno del “artista”, para quien la misma objetividad circundante se muestra conformando un entramado práctico radicalmente distinto: en el primer caso, se distingue lo tendencialmente relevante de lo irrelevante según su idoneidad para trabajar la tierra de manera productiva, mientras que en el segundo caso depende de los valores estéticos del paisaje. Pero, presuponiendo ya uno y el mismo entorno, el del “campesino”, lo perteneciente a él puede mostrarse todavía con matices adicionales, debidos a que la actividad tendencial en cuestión se puede desarrollar aún en diferentes direcciones, como las del “vendedor” y el “comprador” de la tierra. Para el vendedor *resaltan* más las ventajas del terreno, mientras que el comprador está especialmente alerta a sus posibles desventajas, incluso si se trata, no solo de la misma objetividad circundante, sino también del mismo entorno configurado sobre ella.

Por tanto, Scheler concluye: “El medio está ya *presupuesto* también para el interés. Son distintas partes y aspectos de los *objetos del medio* aquello sobre lo que los intereses realizan su selección” (GW 2, 161)¹⁰¹.

De esta manera, las direcciones de interés y los actos de toma de interés modulan atencionalmente la *percepción teórica* del entorno. Las cosas son percibidas y, en tanto que cosas valiosas, son vividas en su efectividad tendencial como cosas del entorno; a continuación, el particular interés pragmático, que puede variar sobre la base de una misma estructura de entorno, condiciona qué cosas percibidas resaltan más. Según lo

¹⁰¹ Véase la exposición que de esta cuestión hace Fröhlich (2006).

plantea Scheler: “También el interés en las cosas presupone originariamente la percepción (*Perzeption*) de dichas cosas; y, con ello, que su ‘efectividad’ sea vivida” (GW 2, 160).

Otro tanto sucede con los actos de atención. Scheler liga la atención al tender en general y la divide en “pasiva” y “activa”:

Se la separa con razón en atención activa y pasiva, y, en la medida en que se trata de atención “en” el tender (*Aufmerksamkeit* «im» *Streben*), aquella se da con la mayor claridad en el fenómeno del “buscar” («*Suchens*») y esta en el fenómeno del padecimiento de un “imponerse” («*Sichaufdrängens*»); con lo que esta última se divide a su vez en la cualidad del “ser-atraído” («*Angezogenseins*») y en la del “ser-repelido” («*Abgestoßenseins*»). (GW 2, 158)

Pues bien, la atención en general presupone siempre las direcciones y tomas de interés antes explicadas: en este nivel, lo que hace que algo del entorno sea “buscado” por nosotros, o que se nos “imponga” a la atención, reside en el *interés tendencial* o práctico concreto que la cosa en cuestión posee de antemano para nosotros. En palabras de Scheler, “la *dirección* de interés nos domina en el cambio de las fluctuaciones activas y pasivas de la atención” (GW 2, 160).

En consecuencia, y aunque solo lo hace explícito por relación a la atención pasiva, Scheler parece sostener que también los actos atencionales en general presuponen la percepción teórica de la cosa del entorno, ya que esta se encuentra en la base de las tomas de interés que, a su vez, están presupuestas en la atención. Enseguida veremos que esta descripción se complica al introducir la cuestión de la sensación.

Por ahora vemos que la percepción teórica está sometida, de manera contingente y en el nivel de la actitud práctica de partida, a modulaciones de interés y atencionales de carácter estrictamente pragmático, no cognoscitivo. Lo percibido es siempre la objetividad teórica misma, pero se toma interés y se atiende a lo teórico objetivo en cuanto portador de valores que son efectivos sobre el sujeto tendencial. La superación de la actitud de partida supondría, al menos en parte, la desactivación de estos intereses pragmáticos, con vistas a obtener el dato de la objetividad teórica al margen de las modulaciones a ellos debidas.

2. El problema de la sensación

El tener sensación (Empfinden) como función aprehensora

Tras aclarar su punto de vista acerca de las relaciones entre percepción, actos de toma de interés y actos de atención, Scheler todavía dedica unas páginas a la cuestión específica de la sensación¹⁰².

Aunque Scheler habla del “sentir” (*Empfinden*), resulta claro que no lo concibe como un acto intencional autónomo, pues, en realidad, lo “sentido” no representa un objeto en sí mismo, sino que es mero momento constitutivo del objeto intencional propiamente dicho, dado perceptivamente. Tal como lo él lo expresa: “¡No existen las ‘sensaciones’ de que se habla siempre aquí como si fueran cosas autosubsistentes (*selbständigen Dingen*)! Hay un *sentir (Empfinden)* (un caso especial de reacción vital), y *cualidades* que son sentidas” (GW 2, 170).

Aclaro ya que traduciré siempre “*Empfinden*” por “tener sensación”. “Sentir” no resulta satisfactorio a causa de su ambigüedad; además, puede confundirse con ese “*Fühlen*” que, aunque aquí se traduzca por “percibir afectivo”, también sería literalmente “sentir”. “Tener sensación” da razón del modo en que conceptualiza Scheler la sensación: como una *función aprehensora* de cualidades sensibles. Detengámonos precisamente en este punto.

Lo que Scheler quiere decir es que la palabra “sensación” puede remitir a dos cosas distintas y relacionadas entre sí: desde el lado objetivo, puede llamarse “sensación”, no a una cierta clase de “objetos” autónomos, sino a ciertas *cualidades objetivas* que constituyen meros *momentos* de la totalidad de un objeto; desde el lado subjetivo, la “sensación” tampoco es un contenido particular, sino una cierta *función aprehensora* de aquellas cualidades objetivas, la cual es, a su vez, mero *momento* del acto perceptivo total que dona el objeto completo. En este segundo sentido, es muy significativo el empleo de una fórmula verbal, “*Empfinden*”, en lugar de un sustantivo como “*Empfindung*”, pues se trata, en efecto, de una *actividad* captadora¹⁰³.

¹⁰² Bermes (2000) ha mostrado, por cierto, la influencia que tuvo esta teoría scheleriana de la sensación, así como de la percepción en general, en la obra de Merleau-Ponty.

¹⁰³ Cuando estudiemos el problema de la sensación en *Conocimiento y trabajo*, veremos que Scheler, en realidad, distingue este “tener sensación”, como función aprehensora de cualidades (teóricas, en principio) de las cosas externas, y lo que él considera el sentido primario de “sensación”, que alude más bien a la vivencia de los propios “estados corporales”. En el presente capítulo no se hablará de la sensación como “estado corporal” no aprehensor, sino solo del “tener sensación” como función aprehensora, que es la auténtica propuesta de *El formalismo*.

Ya en la Sección A de nuestra Primera parte mostramos que Scheler hereda este planteamiento directamente de Carl Stumpf, quien utiliza el término “función” para referirse a la actividad aprehensora de sensaciones y denomina “fenómenos”, en cambio, a las sensaciones mismas, entendidas también como *cualidades objetivas*. Scheler está de acuerdo con Stumpf en que no existen las “sensaciones” en el sentido en que se habla de ellas en buena parte de la tradición y, sin ir más lejos, en las *Investigaciones lógicas* husserlianas: como “contenidos representantes” de la conciencia, o como *contenidos subjetivos* que representen de algún modo las cualidades objetivas del objeto. No hay fundamento, cree Scheler, para sostener tal mediación. El “tener sensación” es un contacto inmediato con la *cualidad sensible objetiva*, la única que propiamente hay; del lado del sujeto no hay ya cualidades o contenidos sensibles, sino la *función* aprehensora que capta inmediatamente la cualidad objetiva.

Según esto, el tener sensación está siempre recogido de antemano, como momento abstracto suyo, en un *acto de percepción* dirigido a *un objeto completo*. A su vez, cada función sensible está *coordinada* con las demás: cada una de ellas es *función parcial* de un *tener sensación unitario*, el cual está, a su vez, al servicio del *percibir objetos*.

Esto rompe con la visión tradicional de la sensación como algo fragmentado, como suma de datos sensibles obtenidos por separado. El tener sensación no consiste en una colección azarosa de los datos aportados separadamente por la visión, por el tacto, por el oído, etc., sino, ante todo, en aquel *tener sensación unitario*, por mucho que este se ramifique en *distintas funciones sensibles parciales*. Lo “sentido” no es una suma de lo obtenido por funciones sensibles aisladas entre sí, por el sencillo motivo de que no existe tal separación: cada función sensible representa una *vía diferente* por la que se realiza uno y el mismo tener sensación; el cual tiene, eso sí, un “lado” visual, un lado acústico, etc.

De modo que, a pesar de su legalidad propia relativa a las particulares relaciones legales entre estímulo, órgano y sensación, también las *funciones (Funktionen)* en que se articula el “tener sensación” («*Empfinden*») *unitario* de un ser vivo, el “oír”, el “ver”, el “palpar”, etc., son a su vez meras *funciones parciales (Partialfunktionen)* de su “tener sensación”, es decir, algo *a través (hindurch)* de lo cual se ejecuta su función de sensación *unitaria*; su eventual *contenido* de sensación, sin embargo, no es una suma de aquello que ve, oye, huele, saborea, sino un *todo* con cuya variación se modifican también los contenidos de esas funciones parciales. (GW 2, 163)

Antes que el hecho de la fragmentación en funciones sensibles diversas y de la legalidad propia de cada una de ellas (por ejemplo, existe una legalidad estrictamente visual, una legalidad propia de lo táctil, etc.), se constata el hecho de que todas esas funciones trabajan simultáneamente de común acuerdo con vistas a obtener un resultado unitario y no un maremágnun de sensaciones. Sin embargo, según critica Scheler, la tradición filosófica ha tendido a concebir el ser vivo como una suma de órganos sensibles, de los cuales cada uno ejecuta por su propia cuenta una función sensible autónoma. El resultado es aquel abigarrado caos de sensaciones, haciéndose obligatoria una explicación al hecho de que lo inmediatamente experimentado no tenga nunca, en condiciones normales, tal carácter caótico, sino desde el principio naturaleza unitaria. No veo, por ejemplo, un conjunto de manchas de color, sino una manzana o una taza.

Scheler entiende que el método de investigación que descompone de antemano el tener sensación puede tener relevancia “económica” para el conocimiento de las legalidades propias de las distintas funciones, pero “si posee aspiraciones filosóficas, no tiene más remedio que terminar en un caos de ‘sensaciones’ que nadie siente, y para cuyos particulares ‘complejos’ toda cosa, organismo, yo, etc. representan tan solo ‘símbolos’ sintetizadores para atisbar el ser último; un ser que de hecho *nunca* ni *en ningún lugar* es dado” (GW 2, 162-163). Nadie ha experimentado nunca esa reunión, en forma de complejos, de “contenidos de sensación” inicialmente aislados entre sí; incluso si concediéramos que pudiera haber tal cosa, no tendría otro carácter que el de una afección patológica.

La forma de cortar de raíz este falso problema filosófico de la unificación de un caos originario de sensaciones es admitir el carácter originariamente unitario del tener sensación, por mucho que este se ramifique en funciones diversas para acceder a los múltiples aspectos de la realidad sensible. Cabe plantear que la unidad de lo sentido mismo reside, más precisamente, en lo siguiente: si todo dato de sensación aprehendido por el tener sensación consiste en una cualidad objetiva de una cosa de la percepción, entonces *las sensaciones se hallan reunidas de antemano en la unidad de dicha cosa, como momentos cualitativos suyos*. No se trata de que una colección de datos aislados del gusto, del olfato y de la vista vengan, en un segundo momento, a constituir la cosa “manzana”, sino que de antemano lo captado propiamente es *la manzana*, de la cual tenemos sensación de *su* sabor, *su* olor y *su* color... es decir, de cualidades sensibles que *desde el principio* son cualidades particulares de una y la misma cosa “manzana”.

Pero a un ser vivo solo le son *dadas* fácticamente sensaciones *en la medida* y en los límites en que ellas poseen *función ostensiva* (*Zeigefunktion*) para *cosas* y, más concretamente, para cosas de su medio total (*Gesamtmilieu*). Lo que no pueda poseer función ostensiva alguna para ello *no* le es “dado” en absoluto. (GW 2, 163)

Scheler compara en este respecto las sensaciones con letras y sílabas, que en sí mismas no poseen significado alguno y que solo se nos presentan en la medida en que aparecen constituyendo de antemano unidades significativas de orden superior: palabras o incluso obras literarias enteras.

Los círculos de cualidades [sensibles] son dados a cada especie en la medida en que representan un alfabeto a través del cual las “palabras vivas” de las cosas del medio, por así decir, se vuelven *representables* (*darstellbar*). Sin duda: del mismo modo que todas las obras literarias que ha habido y habrá desde Homero hasta Goethe, etc. solo son “casos” de posibles permutaciones de los sonidos que componen el lenguaje y de sus signos alfabéticos, también constituyen las cualidades sensibles los “elementos” de que se compone el gran “poema” del entorno. (GW 2, 163)

Uno y el mismo dato de sensación (un determinado tono de azul, por ejemplo) puede idealmente aparecer en el lomo del libro que tengo enfrente, en unas cortinas... del mismo modo que la letra o el fonema “a” aparece en innumerables palabras distintas de infinitud de idiomas. Pero, igual que los sonidos no son dados nunca de manera aislada, sino siempre en tanto que forman parte de una palabra, tampoco las cualidades sensibles son dadas nunca de manera aislada, sino siempre como cualidades objetivas abstractas *de una cosa* del entorno, y reunidas de antemano en la unidad de dicha cosa. Partiendo de las sensaciones nunca se llegará a la constitución del entorno, sino que el entorno está ya constituido de antemano y las sensaciones no vienen más que a *constituir parcialmente*, en su faceta sensiblemente “representable”, las cosas que a él pertenecen: “Tan seguro es que alguien que solo conozca estos sonidos y las letras no conoce nada de la literatura del mundo (...), como que a quien solamente le sean ‘dadas’ ‘sensaciones’ no le es dado el mundo, sino *nada* del mundo” (GW 2, 163). Scheler se coloca así en los antípodas de quienes pretenden *construir* la percepción a partir de sensaciones.

La teoría genética del tener sensación

Hemos visto que Scheler defiende la subordinación de las funciones parciales del tener sensación al tener sensación unitario, y del tener sensación unitario a la percepción (teórica, que es de la que aquí se está tratando). Pero hay un punto muy peculiar en su descripción que todavía no hemos resaltado: que la percepción a la que pertenece siempre de antemano el tener sensación es la percepción... de las cosas del *entorno*. La tesis de Scheler es que “el medio *no* es la suma de aquello que percibimos sensiblemente, sino que solo percibimos sensiblemente *lo que pertenece al ‘medio’*” (GW 2, 162).

Esto significaría que el tener sensación interviene *después* de las modulaciones de interés y de atención que son propias, no de la percepción teórica en general, sino de la percepción teórica *del entorno*. Así, la tesis de la “función ostensiva” se podría entender como un nivel más del condicionamiento tendencial que la percepción teórica experimenta en el marco de la actitud de partida, incluyendo ahora el tener sensación asociado al acto perceptivo: antes veíamos que lo percibido experimenta las modulaciones del interés y de la atención; ahora vemos que solo se tiene sensación de aquellas cualidades de lo percibido que caen bajo el foco específico del interés y de la atención. Tal es la interpretación que cabría hacer, muy especialmente, del siguiente pasaje:

Pero, a su vez, el contenido que alcanza su tener sensación (*Empfinden*) unitario constituye únicamente (como el oír para lo escuchado, el ver para lo escrutado) el posible contenido parcial de las cosas del medio que corresponde a la dirección de interés sobre las mismas. Pues, de la misma manera que percibimos (*perzipieren*) *más* (en la percepción teórica) (*Wahrnehmung*) que lo que (también unitariamente) sentimos (*empfinden*), también se vive siempre y nos es dado como efectivo sobre nosotros un medio *más amplio y más rico* que aquello que percibimos (*perzipieren und wahrnehmen*). La dirección unitaria de interés del ser vivo unitario determina, no el contenido de percepción (*Perzeptionsgehalt*), que ya ha de estar dado para el “interés”, pero sí el contenido sensitivo (*sensitiven Gehalt*) del contenido de percepción. (GW 2, 163-164)

Sin embargo, lo que está proponiendo Scheler no es exactamente esto, sino algo más grave. El “interés” que determina de qué cualidades del objeto percibido se tiene sensación no puede ser ya ese interés que se superpone a la propia percepción, pues en

tal caso se podría plantear un reproche al que el propio Scheler se adelanta: “*Oímos (hören) también muchos sonidos que no ‘escuchamos’ («horchen»); tenemos sensación de muchas cosas que no nos ‘interesan’, etc.*” (GW 2, 164; nota 1).

El acto de interés de que hablábamos en el capítulo anterior afecta solo al acto perceptivo como tal: regula en qué cosas percibidas me intereso más y, en último término, a cuáles presto atención. Pero sucede que el acto perceptivo se realiza siempre mediante un *aparato* determinado de funciones parciales del tener sensación, que es distinto para cada *especie biológica*. Por ejemplo, las cosas que el topo percibe en su entorno no tienen lado visual, ya que el topo carece de funciones sensibles visuales; esas mismas cosas, tomadas como cosas de un entorno humano, sí poseen lado visual, pues la especie biológica humana está dotada de dichas funciones. Que el topo no vea el color de las cosas de su entorno, que la medusa no escuche sonidos o que la especie humana no tenga visión de lo infrarrojo y de lo ultravioleta, que sí es captable para otras especies, no obedece a que el topo no ponga interés y atención en los colores, etc., sino a que cada especie biológica posee, para el despliegue de sus actos perceptivos, un aparato de funciones sensibles que le es estrictamente propio. Siguiendo la imagen propuesta por Scheler, se trataría de que a cada especie corresponde un “alfabeto” sensible diferente.

Por supuesto que se nos pueden imponer contenidos visuales y auditivos cuyas correspondientes cosas y sucesos no eran escuchados ni mirados (*spähten*) por nosotros. Pero debían pertenecer a una *unidad* del acto de visión y audición correspondiente a nuestra *especie* (o también “*raza*”, etc.) para poder convertirse en sensaciones fácticas (...); y debían pertenecer a la unidad de un acto de escuchar y de mirar (de nuestra *especie*) para poder ser dados en la audición y en la visión. (GW 2, 164; nota 1).

En un lugar posterior de *El formalismo* se especifica que llegan a desarrollarse “en cada caso solo aquellas funciones sensibles (y los órganos sensibles y capacidades de sensación a ellas correspondientes) que pueden convertirse en medio apropiado de transferencia para la posible intuición de objetos que yacen en las direcciones de meta de las tendencias motrices corporales (*die in den Zielrichtungen der leiblichen Bewegungstendenzen gelegen sind*)” (GW 2, 414). De modo que, en efecto, el aparato funcional sensible del ser vivo está condicionado y delimitado por su sistema de *tendencias vitales*.

El acto perceptivo puede, entonces, incluir la referencia a datos sensibles que queden fuera del campo de lo estrictamente atendido; pero, en términos generales, que el acto perceptivo conste de tales o cuales funciones parciales sensibles, al margen de si se concede o no interés o atención a las cualidades correspondientes, ya no depende de actos de interés ni atencionales del individuo, sino que depende de la constitución tendencial de la especie biológica en cuestión. Scheler, en estas páginas sobre la sensación, ha abandonado el problema del entorno *humano* y ha pasado a establecer legalidades que se aplican al ser vivo en general y al ser humano en tanto que simple especie biológica. De hecho, en los pasajes que citábamos en el apartado anterior se hablaba ya del ser vivo y de su “*Umwelt*”, y no del “*Milieu*” que protagonizaba las consideraciones sobre el entorno práctico humano. Vimos, todavía sin resaltarlo, que el propio tener sensación era caracterizado como “un caso especial de reacción vital” (GW 2, 170), mientras que en las páginas dedicadas al “medio” se hablaba, más bien, del obrar volitivo. La conclusión que extraemos es, por tanto, que el tener sensación, también el del ser humano, está condicionado vitalmente desde su propia génesis psíquica y fisiológica, en virtud de intereses tendenciales primitivos que son en cada caso característicos de la especie.

En la *Lección de biología* de 1908/1909 se trataba ya esta cuestión y se insistía muy especialmente en la estricta subordinación originaria del tener sensación a la vida tendencial:

Lo “sensible” de nuestro conocimiento intuitivo no está ahí para que conozcamos el mundo. Tiene el único fin de aportar ciertos signos (*Zeichen*) a nuestros movimientos y acciones que nos conminan a comportarnos de una cierta manera. El perro no se detiene en el contenido intuitivo del alimento, de la comida. Una sensación olfativa basta para que se acerque a comerlo (Weismann). Los sentidos no poseen, por tanto, relevancia alguna para el conocimiento puro. Cuando, aun así, este se realiza a través de aquellos, los sentidos se ven relativamente alejados de su verdadero fin. (GW 14, 293)

Desde una perspectiva *estrictamente vital*, “pertenece a la esencia del asunto que el puro conocimiento no puede favorecer al ser vivo. Solo lo hace en la medida en que el conocimiento es fenómeno de acompañamiento de reacciones beneficiosas y de eventuales acciones” (GW 14, 293). Ahora bien, incluso si el aparato de funciones sensibles del ser humano le viene dado en virtud de un proceso genético estrictamente biológico, nada impide que el tener sensación pueda ponerse al servicio del acceso

intencional a la objetividad como tal. De hecho, al comienzo de la Tercera parte veremos que Scheler propone entender el aparato funcional del cuerpo vivo humano, que le viene dado como puro hecho biológico, como algo a través de lo cual se ejecutan los genuinos actos intencionales de la persona.

Es decir, el condicionamiento genético vital del aparato de funciones sensibles no condena al ser humano a llevar la vida del animal, que reacciona a estímulos sin ganar nunca acceso intencional a la objetividad que le estimula. Basta con poner dicho aparato funcional al servicio de *actos perceptivos intencionales*. Aunque le sigan quedando inaccesibles las cualidades de la objetividad teórica para las cuales carece de función aprehensora (sigue sin poder ver rayos ultravioleta, etc.), dichas cualidades se le presentan ya como cualidades *objetivas* de las cosas del mundo, y no como simples signos de la relevancia vital de aquellas cosas reducidas a meras cosas de un entorno.

El problema es que Scheler parece comprometer esta posibilidad en las páginas sobre la percepción del entorno humano que todavía no hemos examinado. Según propone, no solo la sensación, sino la *percepción* misma (siempre la teórica), estaría condicionada de antemano tendencialmente. No habría simplemente direcciones de interés y atencionales que se aplicasen al acto perceptivo intencional ya formado, sino que el surgimiento mismo de la percepción obedecería a un interés tendencial originario. Siendo así, resulta dudoso que se le pudiera seguir atribuyendo de manera consecuente genuino carácter intencional.

3. El problema del condicionamiento tendencial de la percepción

Desde el principio, Scheler deja muy claro lo siguiente: por mucho que lo perteneciente al entorno sea perceptible, no todo lo vivido como efectivo sobre mí es, de hecho, percibido.

Así, hay objetos en mi habitación vividos en su efectividad (*wirksam erlebt*) que no solo no son traídos a la esfera de la atención (ni pasiva ni activa), sino que tampoco son percibidos (*perzipiert*) de manera alguna; sin embargo, su *variación* supondría una *co-variación* vivible (*erlebbar*) de la *totalidad* de mi vivir (*mein Gesamterleben*). (GW 2, 161)

Scheler asegura, además, que la percepción misma de lo teórico, y no solo el acto de atención en lo teórico, viene a menudo condicionado por una variación previa en la efectividad vivida.

Pues no solamente podemos vivir una modificación de nuestro entorno sin saber qué se ha modificado de entre lo percibido (*perzipiert*) (por ejemplo, al retirar un cuadro del cuarto en que habito), sino que habitualmente vivimos la *efectividad* (*Wirksamkeit*) de algo que no percibimos (*perzipieren*); siendo normalmente en estos casos la irrupción o el cese de dicha efectividad lo que nos hace poner la mirada en dirección a su origen, y percibir lo objetivo efectivo (*das wirksam Gegenständliche perzipieren*), ya sea “representándonoslo”, “suponiéndolo”, etc. (GW 2, 154)

En sentido ya más fuerte, Scheler llega a plantear que el acto de percepción teórica depende de una vivencia tendencial previa del entorno: “El objeto del medio (*Milieugegenstand*) determina también la *percepción* de las cosas (*Perzeption der Dinge*) (naturalmente, limitándonos siempre a lo que de contenido perceptivo alcanza nuestra vida tendencial en general)” (GW 2, 161).

Pues, de todo lo perceptible (*von allem Perzipierbaren*), solo viene fácticamente a percepción (*Perzeption*) aquel contenido de las cosas reales (*wirklichen Dinge*) (en el sentido de la “concepción natural del mundo”) que sea propiedad (*Eigenschaft*), señal (*Merkmal*) o, en general, que pueda poseer *alguna función simbólica* (*irgendeine symbolische Funktion*) de la unidad efectiva de una cosa del medio (*die Wirkungseinheit eines Milieudinges*). (GW 2, 161)

De la totalidad de cosas del entorno que son “tendidas”, solo viene a percepción teórica *en un segundo momento* (en el orden de la fundamentación) aquello que se muestra como poseyendo una cierta función simbólica de la efectividad tendencial de lo tendido, o de lo tendido *en tanto que “unidad efectiva” del entorno*. El sentido de la percepción teórica reside, pues, en dar una *determinación adicional* a lo ya vivido en el tender; concretamente, una *determinación teórica*. Lo puramente vivido en su efectividad carece, en cuanto tal, del carácter de “imagen” (según lo expresa Scheler, como veremos enseguida), en el sentido de un “algo” teórico. Se trata de una pura experiencia de la cosa en tanto que nuda “unidad efectiva” del tender, que no es todavía un “algo” teórico. Ya la unidad efectiva es “eficaz” sobre el sujeto, en tanto que lo “tendido” por él, pero carece de primeras de la correspondiente determinación teórica

adicional; esta es aportada, a continuación, por el acto secundario de percepción teórica. Así, la unidad efectiva no-intuitiva pasa a ser un “algo” teórico efectivo.

Con la idea de la “función simbólica” de lo teórico, que ya no se aplica solo al tener sensación, sino al acto completo de percepción teórica, Scheler está indicando, por un lado, que lo primario es el tender y el acto de percepción teórica aparece solo en un segundo momento para dar “vestimenta” teórica a la unidad efectiva; por otro, que únicamente viene a donación teórica aquello teórico de la cosa que resulta *relevante* para representarla intuitivamente como cosa efectiva. Dicho de otro modo, la percepción teórica, en tanto que acto teórico vinculado a la vivencia tendencial del entorno, no dona lo teórico sin más, sino exclusivamente lo teórico *tendencialmente* significativo y en tanto que tendencialmente significativo.

La importancia de determinar también en imagen (*bildhaft*) el “punto de partida” de [la unidad efectiva de una cosa del medio], como efectividad unitariamente vivida, es aquí la condición, en cada caso según su magnitud y tipo, de *aquello* que es percibido (*perzipiert*). Por tanto, el contenido perceptivo (*perzeptive Gehalt*) del medio es ya en sus articulaciones y unidades la *perfecta contrafigura* (*das genaue Gegenbild*) de aquellas unidades efectivas para nuestro tender. Son las “formas de resistencia” («*Widerstandsarten*») las que condicionan aquí los “contenidos del objeto” («*Gegenstandsinhalte*»). (GW 2, 161-162)

Es la experiencia de la resistencia, como choque del tender con la efectividad de lo circundante, la primera toma de contacto con la cosa del entorno. En esta experiencia inmediata, la cosa puede vivirse ya, siempre según Scheler, como unidad efectiva de eficacia absolutamente precisa y concreta, sin estricta necesidad del acompañamiento de contenidos de “imagen”, es decir, teóricos, que representen el “algo” teórico del que parte dicha efectividad. La unidad efectiva es perceptible, pero todavía no percibida. A continuación, puede ser también importante llevar a determinación adicional dicho “algo” teórico que constituye el “punto de partida” de la efectividad. Esta no flota en el vacío, no surge de la nada, sino que tiene asiento en un “algo” teórico correspondiente, incluso si la determinación de dicho “algo” no es necesariamente imprescindible para la pura vivencia de la efectividad tendencial. Pues bien, el acto adicional de percepción teórica establece, en un segundo momento, dicho “punto de partida” teórico de la efectividad vivida, aunque solo *en su relevancia como tal punto de partida de una efectividad*.

Así, con la percepción teórica, la *misma* unidad cóscica que era ya vivida como unidad cóscica *efectiva* (no cognoscitivamente, sino al modo de la pura “resistencia” del tender) pasa ahora a mostrarse adicionalmente como unidad cóscica “en imagen” (*bildhaft*), esto es, en sus rasgos teóricos. Esta cosa “en imagen” no es ni mucho menos la cosa teórica, sino exactamente *la misma cosa del entorno como correlato tendencial*, pero dada ahora en sus rasgos teóricos y *no solo* en su pura efectividad. Lo dado sigue siendo la cosa efectiva del entorno, pero ahora la efectividad viene acompañada del “algo” teórico del que parte la efectividad, con rigurosa exclusión de todo lo teórico irrelevante desde el punto de vista tendencial.

Aunque parece que siempre ha de haber un “algo” teórico que sirva de asiento a la efectividad, la tesis de Scheler es, en definitiva, que nada teórico viene a donación perceptiva que no sea dado como punto de partida de una efectividad vivida previamente y que, en este sentido, el ámbito de la efectividad vivida circunscribe el ámbito de lo teóricamente percibido, imponiéndole de antemano sus límites. En otras palabras, que el entorno, formado por unidades cóscicas efectivas, es *más amplio* que la esfera de lo percibido, o de las cosas del entorno que, además de ser efectivas, poseen adicional determinación teórica en alguna o algunas de sus propiedades. Allí donde hay donación de lo teórico del entorno, la vivencia de la unidad efectiva funciona siempre como *fundamento* suyo.

El medio constituye, como totalidad intuitiva (*anschauliches Ganzes*), no solamente el trasfondo (*Hintergrund*) para todo contenido de la *percepción* (*Wahrnehmung*), sino también el reservorio, por así decir, a partir del cual dichos contenidos son tomados. (...) Lo “efectivo del medio” circunscribe, entonces, la esfera perceptiva (*perzeptive Sphäre*) al modo de un círculo *más amplio* (...). De manera que lo que yace en la esfera perceptiva se halla fundado por el objeto del medio (*Und so ist auch, was in der perzeptiven Sphäre liegt, noch fundiert durch den Milieugegenstand!*). (GW 2, 161)

Reflexionemos un momento acerca de las implicaciones de este planteamiento. Para empezar, Scheler está admitiendo que puede haber vivencia tendencial de la efectividad que no vaya acompañada, en principio, de *ningún* dato teórico percibido como tal. Y, por otro lado, no todo lo vivido en su efectividad que es susceptible de determinación teórica llega, de hecho, a adquirir dicha determinación en virtud de un acto de percepción teórica. Para lograrlo, tiene que poseer función simbólica de la efectividad primariamente vivida. De la totalidad del “algo” teórico que es punto de

partida de la efectividad, solamente llegan de hecho a percepción aquellos elementos suyos que son relevantes como signo de la efectividad en cuestión. Los demás quedarían relegados al campo de lo perceptible no percibido.

Esta interpretación que hace Scheler del puesto de la percepción teórica en el marco de la vivencia del entorno parece exagerar su carácter tendencialmente condicionado. Es cierto que la cosa del mundo es dada inmediatamente, en la actitud de partida, como esa “cosa valiosa” que no es todavía el puro bien objetivo con su base teórica correspondiente, sino el bien tomado exclusivamente como “objeto práctico”; pero lo importante es que, en el caso del entorno humano, dicha “cosa de partida” es ya *cosa del mundo*. Es decir, se tiene desde el principio percepción intencional, tanto afectiva como teórica, de la cosa objetiva, y solo *sobre la base* de dicha actividad cognoscitiva intencional interviene un cierto condicionamiento tendencial en forma de actos de toma de interés y de atención superpuestos al percibir teórico. De esta manera, lo dado no es una pura “unidad efectiva” del entorno, sino una cosa objetiva del mundo como efectiva sobre mí y, por tanto, como perteneciente a mi entorno práctico. Lo cual permite, además, que al desactivar el interés estrictamente pragmático y la atención a él asociada quede el puro bien (no tomado ya como simple “objeto práctico”) con su base teórica y, si se hace adicional abstracción del percibir afectivo, la pura cosa teórica.

El planteamiento de Scheler, en cambio, coloca el condicionamiento tendencial en el *nacimiento* mismo del acto perceptivo teórico, no tras él. El percibir teórico surge desde el principio por un interés tendencial previo a los actos de toma de interés que modulan luego la percepción, y en virtud del cual *solo se percibe aquello a lo que ya se tiende* y en la medida en que se tiende a ello. La gravedad de esto es enorme, pues significa que el percibir teórico queda convertido en una “mera función” del tender que no puede rendir acceso intencional a la objetividad; para hacerlo, tendría que haber un tender previo que consistiera en *querer percibir la objetividad*, algo que Scheler no contempla, desde luego, en estas páginas. En otras palabras: el entorno humano ya no se puede dar, según esta teoría, como *mundo objetivo* que es adicionalmente efectivo sobre mí, sino como el “puro entorno” subjetivo de estímulos que es propio del mero ser vivo.

Scheler no aplica este condicionamiento tendencial a la percepción afectiva, por el sencillo motivo de que las tendencias que aquí intervienen están ellas mismas motivadas por valores. Pero no llega a reconocer expresamente que haya un percibir afectivo estrictamente intencional, no vinculado al tender, que done la objetividad de valor y que solo secundariamente motive el tender sobre la base de dicho dato. La

insistencia en la absoluta primacía de lo tendencial por delante de todo lo cognoscitivo parece contravenir su propia idea de que es el mundo (y, ante todo, el mundo de valores) el que es efectivo tendencialmente sobre el sujeto. Según esto último, se trataría de que el mundo objetivo, abierto desde el *ordo amoris* y mediante actos cognoscitivos intencionales, motiva eventuales tendencias y el posible obrar asociado a ellas; si seguimos, en cambio, la idea de un tender originario que se apropia de la apertura afectiva a la realidad y que libera desde sí el percibir teórico, obtenemos más bien un puro entorno subjetivo cortado a la medida del tender, como el que aquí se presenta:

Los objetos que se tornan determinantes para el *obrar*, los *objetos del medio*, solo se vuelven tales en la medida en que *ellos mismos* se hallan ya recortados de entre la totalidad de hechos del mundo *en virtud de las direcciones de valor del sector corporal de la vida (des leiblichen Teillebens)* y de las reglas de preferencia a él *inmanentes*. El eventual *medio* de un ser es, por tanto, la *perfecta contrafigura (das genaue Gegenbild)* de sus *actitudes impulsivas (Triebeinstellungen)* y de la estructura de las mismas, esto es, de su *diseño (ihres Aufbaues)*. Su riqueza y pobreza (ante idénticos hechos del mundo), así como los valores *en ellas* predominantes, son dependientes de dichas actitudes. (GW 2, 170)

Es verdad que el entorno humano, como el de cualquier otro ser vivo, es un simple *recorte*, realizado según intereses tendenciales o prácticos, a partir de la plenitud de la objetividad del mundo. Pero, para que el entorno pueda ser vivido *como tal selección*, que es la peculiaridad del entorno humano, tiene que estar ya dado el mundo mismo en su objetividad. Llama también la atención que en este pasaje, situado cerca del final del apartado dedicado al problema del entorno, lo tendencial quede reducido a la vida impulsiva motivada desde el sector vital de la afectividad, es decir, la que en principio comparte el ser humano con el ser vivo. Ya no se trata, por tanto, del entorno humano que se describía al comienzo, donde se hacía más hincapié en el obrar volitivo.

De hecho, Scheler dedica las últimas páginas de este apartado a exponer una teoría de la relación entre ser vivo y entorno alternativa a la del evolucionismo, que posee un gran interés en sí misma y que presentamos a continuación. El problema de la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción teórica reside en que se acomoda más a estas reflexiones finales sobre el entorno del ser vivo en general que a la caracterización del entorno humano.

4. La noción biológica pura de entorno y la crítica del evolucionismo

Hemos visto que Scheler propone, para el ser vivo en general, un entorno que ya no es exactamente el mundo de valores como efectivo sobre el sujeto tendencial; en tal caso, podría tratarse de un sujeto tendencial volitivo que responde libremente al valor objetivo. Ahora se describe el entorno, más bien, como contrafigura directa de un sistema tendencial involuntario ya formado y característico de la especie.

Una consecuencia directa de esta forma de definir el entorno biológico es que no existe, entonces, algo así como un “entorno común” a todos los individuos y a todas las especies biológicas, sino que cada especie e incluso cada individuo posee su *propio* entorno, en función de su particular sistema tendencial motivado por direcciones de valor. Es en este punto donde Scheler retoma de manera más evidente algunas de las tesis con que Jakob von Uexküll había revolucionado la biología en 1909, con la primera edición de su obra *Umwelt und Innenwelt der Tiere*¹⁰⁴.

Scheler no cree que esta concepción desemboque en una suerte de solipsismo vitalista, por el sencillo motivo de que sí existe una realidad objetiva idéntica para todo individuo y no relativa a la multiplicidad variable de sistemas tendenciales: “por supuesto, a todos los ‘entornos’ (externos) de las distintas organizaciones vitales (con inclusión del hombre) subyace un objeto natural *común* (*ein gemeinsamer Naturgegenstand*)” (GW 2, 169; nota al pie).

Por supuesto, solo el ser humano, que no es mero ser vivo, tiene noticia de ese ámbito de objetividad que trasciende y está en la base de todo entorno variable. Únicamente el mero ser vivo tiene algo así como una vida “solipsista”, pues, en su caso, toda “realidad” se agota en el entorno relativo a su sistema tendencial. Sin embargo, ya hemos visto que la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción, que Scheler aplica también al ser humano, puede que sea incompatible con la superación humana de este entorno biológico que es contrafigura estricta del sistema tendencial involuntario propio de la especie.

Sea como sea, lo que Scheler critica con razón es que se mezclen sin orden ni concierto ambos niveles, el de la objetividad propiamente dicha y el de la estructura subjetiva de entorno construida sobre ella. Es lo que sucede cuando se considera

¹⁰⁴ Véase la reseña que Scheler escribió en 1913 del libro de Uexküll *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, reproducida en Henckmann (1985), pp. 303-304, y posteriormente incluida en las obras completas (GW 14, 394-396). Según indica Henckmann, “en los escritos tardíos [de Scheler] retrocede llamativamente el nombre de Uexküll en favor del de otros biólogos” (p. 302, nota 25).

perteneciente al entorno una realidad objetiva que, por su propio sentido, queda *más allá* de toda experiencia subjetiva de un entorno:

Considérese también que, en rigor, carece de sentido decir que “ondas de éter alcanzan un ojo”. El patente error reside aquí en suponer ya una reducción mecanicista para los fenómenos lumínicos y mantener, sin embargo, la concepción natural del mundo y su realidad para el “ojo”. *Allí* donde hay ondas de éter ya no hay “ojos”; ¡allí, el organismo no es más que una parte de los movimientos continuos que alcanzan desde el sol hasta mi cerebro! Los estímulos visuales son rayos de luz, no “ondas de éter”. (GW 2, 167).

En este caso se trata, particularmente, de la objetividad abstracta de la ciencia natural. Se pretende que los objetos de la ciencia física, por ejemplo, actúen en el marco del entorno del ser vivo. Scheler entiende, en cambio, que los *estímulos* del ser vivo nunca pueden consistir en los objetos de la física, o de la ciencia natural en general, sino siempre en las *cosas del entorno* inmediatamente dadas en su efectividad tendencial. En el nivel del entorno, la “estimulación” no consiste en una relación causal entre entidades abstractas, sino en una *relación tendencial* que guarda el ser vivo, como centro de tendencias, con un entramado de metas tendenciales (unidades efectivas del entorno). Por mucho que una determinada radiación provoque causalmente ciertas reacciones fisicoquímicas en mi organismo, dicha acción causal no puede considerarse parte de mi entorno si no la vivo como efectiva por respecto a mi tender. Esto último es lo que sucede cuando vivo la luz intensa de un foco como “molesta” y me protejo de ella cubriéndome los ojos; o cuando un insecto vive esa misma luz como “atractiva” tendencialmente y se aproxima a ella. En cambio, la radiación ultravioleta que daña mi piel mientras tomo el sol no es vivida por mí de ninguna manera y no forma parte de mi entorno; solo el científico, haciendo una peculiar abstracción de todo entorno concreto, puede llegar a descubrirla.

Innumerables movimientos físicos atraviesan el cuerpo organizado (*den organisierten Körper*) sin ser “estímulos”. (...) Por tanto, la *efectividad vivida* de un objeto sobre mi acción no tiene que ver lo más mínimo con los movimientos que provocan en general movimientos de mi organismo. Pues, allí donde hay tales movimientos, ya no hay ningún organismo como unidad autónoma, sino solamente un *complejo* (arbitrariamente) seleccionado *de todos los movimientos cósmicos*. La acción siempre está determinada mediante las concretas *unidades de cosa y de acontecimiento de la*

intuición natural, vividas como efectivas; *nunca* mediante complejos moleculares y atómicos. (GW 2, 167)

Más adelante estudiaremos, por cierto, la triple noción de estímulo que presenta Scheler en *Conocimiento y trabajo*. Por ahora, vemos que en *El formalismo* se denomina “estímulo” nada más que a la *cosa del entorno* vivida en su efectividad tendencial sobre el individuo, como motivante en sentido práctico.

Scheler repite su idea de que el entorno del ser vivo consiste única y exclusivamente en “la totalidad o el todo unitario del mundo vivido como efectivo sobre él (o, limitándonos al mundo externo, de la ‘naturaleza’ así vivida)” (GW 2, 168). De nuevo, esta descripción solo la podría hacer el ser humano, que ya no es mero ser vivo. En todo caso, puesto que el correlato inmediato del ser vivo es el entorno así definido, ha de resultar errónea por principio toda ciencia biológica que haga abstracción de la relación tendencial y dinámica entre organismo y entorno para pasar a estudiar directamente las meras relaciones causales fisicoquímicas existentes entre el organismo, reducido de “cuerpo vivido” a cuerpo objetivo, y el entorno, reducido asimismo a un conjunto de cuerpos inertes objetivos. De esa manera se pierde de vista de antemano “el ‘problema’ *puramente* biológico-fisiológico” (GW 2, 168), convirtiéndolo en una investigación estrictamente causal que no tiene ya por tema el fenómeno de la vida, de la vida viviéndose, sino ciertos fenómenos de la naturaleza inerte.

Tratemos de poner un ejemplo: incluso si el proceso vital de la visión se realiza sobre la base de ciertos procesos causales en los que toman parte fotones y sustancias químicas, explicar estos últimos no dice nada del proceso de la visión. Este, en tanto que acontecimiento vital, no se reduce a suceso alguno de la naturaleza inerte y sus legalidades causales, sino que demanda categorías explicativas y descriptivas propias. Es un *ser vivo*, no un manojito de nervios, el que ve; y lo que ve no es un conjunto de partículas, sino el sol o una hoguera, es decir, una *cosa del entorno*. La biología pura ha de ocuparse de la visión como proceso que tiene por “sujeto” al ser vivo unitario como centro vital de tendencias y por “objeto” las cosas del entorno, sin reducir uno y otro término a simples pedazos de la naturaleza objetiva.

Scheler alaba a Iván Pávlov por haber recuperado la pregunta por los procesos vitales en toda su pureza, donde no se trata de relaciones *causales* entre la cosa objetiva “cuerpo” y la cosa objetiva “naturaleza”, sino de la correlación *tendencial* variable entre el organismo *vivo* unitario y el *entorno* como entramado tendencial; donde no se trata,

entonces, de indagar cómo un complejo de moléculas, del cual el ser vivo no tiene noticia alguna, afecta causalmente a otro complejo molecular presente en el cuerpo del ser vivo, sino de estudiar cómo se comporta la unidad *ser vivo* (un perro) ante una *cosa del entorno* (un trozo de carne, tomado como lo tendido por el ser vivo y no como complejo molecular), y de observar la legalidad *vital* de las variaciones que se producen en ambas direcciones.

La biología científico-natural en general (la fisiología en particular), si está correctamente fundada, tiene que partir siempre de la *relación fundamental del organismo con su entorno*. Dicha relación es *constitutiva* para la esencia del proceso vital. Este consiste en las *variaciones dinámicas* que condicionan *tanto* modificaciones del organismo *como* del entorno. Estas modificaciones están siempre condicionadas *simultáneamente* por las variaciones de los procesos “entre” O y E (organismo y entorno). El “entorno” pertenece, por tanto, a la unidad vital tanto como el “organismo”. Y es un error de primer orden dar al organismo como correlato la naturaleza inerte y sus objetos, concibiendo por otra parte el “entorno” como una mera “representación” o “sensación” subjetiva que “surge” a través de una acción real de la naturaleza inerte sobre el organismo. (GW 2, 168)

Si bien es cierto que el entorno biológico es “subjetivo”, no tiene el carácter de una proyección, motivada causalmente, que el sujeto opere en un segundo momento sobre la realidad objetiva (y neutral) de la ciencia natural; tiene, por el contrario, naturaleza de entramado tendencial, esto es, de un plexo de cosas (no neutrales, sino justamente portadoras de valor) regido por una legalidad tendencial. El dato de la realidad puramente objetiva y, más aún, de la realidad puramente neutral, está excluido de dicho entramado, ya que el puro ser vivo no posee interés vital en su conocimiento.

También se deja ver en el texto de Scheler que la relación entre ser vivo y entorno es de tal tipo que no puede producirse la variación de uno de sus miembros sin que haya una correspondiente variación automática en el otro término. Esto se debe a que dicha relación no es una relación causal de dos cosas objetivas separadas entre sí que luego vengan a entrar en contacto, sino que *tanto* el organismo *como* su entorno pertenecen ya, como momentos suyos, a una “unidad vital” concreta y superior, dentro de la cual el cuerpo vivo y el entorno están coordinados a la perfección; aquí vuelve a

reproducir Scheler las ideas de Uexküll¹⁰⁵. Ser vivo y entorno son *variables correlativas*, que se reclaman mutuamente de antemano, dentro de un *proceso tendencial unitario* que los engloba por igual. Al cuerpo vivo corresponde ya *su* entorno: si se modifica el sistema tendencial del cuerpo vivo, se modifica con ello automáticamente la estructura del entorno; si hay una modificación de la estructura del entorno, ha de venir acompañada de una correspondiente modificación del sistema tendencial.

Aquí aprovecha Scheler para criticar de nuevo la teoría evolucionista. Ya en la Primera parte vimos que se criticaba el intento de plantear el “impulso de conservación” como impulso fundamental de toda vida. Ahora se reprocha al evolucionismo su idea de “adaptación” como adaptación unilateral del ser vivo al entorno, donde la flexibilidad dinámica del entorno rigurosamente definido como estructura tendencial es sustituida por la rigidez de esa objetividad neutral ajena al ser vivo. En el evolucionismo, ser vivo y entorno no son variables correlativas de un único proceso vital tendencial, sino que están inicialmente separados y el ser vivo tiene que ganarse su “adaptación” al entorno.

No menos erróneo es concebir las “relaciones de adaptación” existentes entre organismo y entorno como adaptaciones unilaterales del organismo a su entorno (o también de este a aquel, como hace cierta forma de vitalismo), en lugar de reconocer *ambas* como variables dependientes del proceso vital que tiene lugar. Y es completamente erróneo comprender la adaptación como adaptación a la *naturaleza inerte* (en lugar de al “entorno”), como si el sol astronómico perteneciera a los objetos a los cuales tienen que “adaptarse”, por ejemplo, un gusano o un hombre polar. (GW 2, 168)

Más aún, la determinada organización biológica de una especie no puede derivarse, asegura Scheler, de una serie acumulativa de procesos de adaptación así entendidos. Ello implicaría que existen modificaciones del lado del organismo que representan su adaptación unilateral a un supuesto entorno *invariable*. Puesto que el entorno corresponde ya fielmente a la organización vital de que se trate, como contrafigura exacta de su sistema de tendencias, toda modificación orgánica supone siempre, en realidad, la correspondiente modificación del entorno. El fenómeno de la ampliación cualitativa del entorno, que se produce allí donde el ser vivo crece en plenitud vital, no puede interpretarse como una mejor adaptación del organismo a un

¹⁰⁵ Así lo expresa el propio Uexküll (1921): “El entorno, tal como se refleja en el contra-mundo (*Gegenwelt*) del animal, es siempre una parte del animal mismo, estructurado según su organización y asimilado en un todo indisociable con el animal mismo” (p. 169).

entorno rígido e idéntico para toda especie, sino como una variación esencialmente *doble*, simultáneamente *orgánica y del entorno*: ante la ganancia en plenitud vital del ser vivo, también su entorno se enriquece, hasta el punto de que una y otra cosa son las dos caras de un mismo proceso.

Dada ya una cierta organización vital y su particular sistema de impulsos, con el entorno a ella correspondiente, Scheler reconoce que los diferentes individuos de dicha organización pueden estar mejor adaptados a ese entorno *que les es propio* (y no a aquel presunto entorno común a toda organización); pero el proceso adaptativo, entonces, se produce en los límites establecidos de antemano por la organización vital y *presupone* sus rasgos propios, siendo absurdo intentar derivar estos últimos de aquel proceso.

A partir de lo dicho resulta claro que no se trata solo de un error de tipo positivo, basado en la observación, sino ya de carácter filosófico, el de *retrotraer*, en la teoría de la evolución (*Deszendenz*) del ser vivo, la modificación de sus “organizaciones” a una creciente “adaptación” a su “medio”. Los auténticos “rasgos adaptativos” de los organismos (por ejemplo, las hojas y las raíces de las plantas acuáticas, de las plantas del desierto, de las plantas de montaña) dejan totalmente *sin modificar* los “rasgos propios” de la organización, y estos no pueden nunca ser pensados como una mera acumulación de aquellos. Dentro de una organización dada, a la cual corresponde siempre una determinada estructura del medio, los individuos o subespecies de dicha organización pueden hallarse adaptados a su *medio* en *grado* muy *diverso*. Nunca puede, sin embargo, retrotraerse a su vez la modificación de la estructura misma del medio (que siempre está acompañada de modificaciones de la organización) a una “adaptación”; es el caso, por ejemplo, de la *ampliación* del medio. Las causas *de esta ampliación* son, en todo caso, de un *tipo* muy distinto a las de las variaciones adaptativas, y no solo de diferente *grado*. (GW 2, 168-169; nota al pie.)

Scheler cree que el evolucionismo ha colocado el entorno del ser humano, es decir, el que corresponde *única y exclusivamente* al ser humano en tanto que especie biológica, como entorno al que toda otra especie también ha de adaptarse. Así, se interpreta antropomórficamente la variación en el tiempo de las organizaciones vitales como si dichos cambios tuvieran su causa en una presunta adaptación progresiva de cada especie al entorno, idéntico para todas ellas, del ser humano¹⁰⁶. Puesto que toda organización vital posee ya su propio entorno, distinto por principio del entorno que

¹⁰⁶ Cf. también GW 2, 287 y GW 14, 273-274. Sobre la compleja alternativa del Scheler tardío a la visión darwinista del origen de las especies, véase Frings (2001), pp. 273 y ss.

corresponde a otras organizaciones vitales, la adaptación creciente a dicho entorno no *crea* una organización nueva, sino que presupone siempre la *misma* organización y su correspondiente entorno: la medusa se adapta lo mejor posible a su entorno *de medusa*. En virtud de dicha adaptación, la medusa no deja de ser medusa para convertirse en otro animal; sigue siendo una medusa, pero ahora *mejor adaptada a su entorno de medusa* (y quizá dotada de nuevos rasgos puramente adaptativos). La aparición de nuevas formas de organización vital ha de explicarse, por tanto, de otra manera, pero nunca recurriendo a la idea de adaptación¹⁰⁷.

En este punto, Scheler se opone expresamente a Spencer, como representante principal de la opción evolucionista, y da su asentimiento a Uexküll, a quien considera pionero en la interpretación adecuada la noción biológica pura de entorno. En la época en que se escribieron estas páginas, la propia biología científica había reparado en que las respuestas de la biología evolucionista no lograban dar razón de los hechos realmente observados. Tanto Pávlov como Uexküll habían, en este sentido, ampliado los límites de la biología tradicional desde dentro. Pero Scheler no se limita a repetir el contenido de sus teorías biológicas, sino que busca aportarles un sólido fundamento filosófico.

Debemos insistir, no obstante, en que este entorno que correspondería al ser humano como especie biológica ya no es el mismo que se comenzó a describir como correlato de la actitud práctica de partida, que era ante todo volitiva. Es cierto que el aparato funcional sensible le viene dado al ser humano por su pertenencia a la especie; es verdad, también, que comparte con el mero ser vivo un centro “vital” que es centro de tendencias involuntarias. Pero, si recurrimos a otros apartados de *El formalismo*, se obtienen los siguientes resultados: 1) el entorno humano no es, como en el mero ser vivo, la simple contrafigura de dichas tendencias involuntarias, ya que la vida práctica humana es primariamente volitiva; 2) las tendencias involuntarias humanas no representan, en todo caso, un sistema tendencial heredado de la especie, sino que cada persona humana posee su propio sistema tendencial involuntario personal, y 3) incluso la dimensión del entorno humano que se puede describir como contrafigura del sistema tendencial involuntario está dada, como el entorno humano en su conjunto, sobre la base de la estructura objetiva de mundo.

¹⁰⁷ Una exposición más temprana de esto mismo se encuentra en la *Lección de biología* de 1908/1909. Cf. GW 14, 279-283.

Es imprescindible, por tanto, separar la descripción del entorno humano y la del entorno puramente biológico. Scheler efectúa una transición, difícil de advertir, de la una a la otra (del “*Milieu*” humano al “*Umwelt*” del ser vivo y de la percepción humana al tener sensación como biológicamente condicionado) que termina por convertir el entorno volitivo humano en un entorno biológico de tendencias vitales involuntarias. Por el camino, la percepción teórica parece perder, muy especialmente, su carácter intencional. Es preferible recurrir a otros pasajes de la obra de Scheler donde la peculiaridad del entorno humano sí queda claramente resaltada. A ello nos dedicaremos en la Tercera parte.

Por el momento, permaneceremos en el nivel del entorno no humano y lo estudiaremos en dos obras tardías de Scheler. Dedicaremos la Sección C a exponer el tratamiento que se hace en *El puesto del hombre en el cosmos* de la relación entre el mero ser vivo y el entorno; allí se extraen las consecuencias últimas de la idea puramente biológica de entorno y del condicionamiento tendencial vital de la percepción. En la Sección D entraremos en los detalles del modo en que plantea el último Scheler el problema concreto de la percepción como condicionada tendencialmente.

SECCIÓN C. EL ENTORNO DEL MERO SER VIVO EN *EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS* (1928)

Como es bien sabido, una primera versión de *El puesto del hombre en el cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) fue publicada ya en 1927 bajo el título “El puesto singular del hombre” (*Die Sonderstellung des Menschen*), como “resumen muy apretado” de una conferencia de cuatro horas pronunciada por Max Scheler el 28 de abril de ese mismo año. Dicha conferencia ofreció la “quintaesencia” de una obra de publicación prevista para el año siguiente con el título *La esencia del hombre. Nuevo ensayo de una antropología filosófica* (*Das Wesen des Menschen, neuer Versuch einer philosophischen Anthropologie*), cuya elaboración se vio frustrada por la temprana muerte de Scheler en mayo de 1928. Aparte del conjunto de fragmentos póstumos reunidos en GW 12, este escrito constituye el único indicio que nos queda de la antropología filosófica que Scheler venía anunciando en sus últimos años de vida.¹⁰⁸

Como deja ver el nombre del ensayo, su tema no es exactamente la esencia del *ser vivo*, ni tampoco la del *ser espiritual*, sino la esencia del *ser humano*, la cual engloba, entre otros, ambos modos de ser. Buena parte del texto está dedicada al problema de la relación recíproca del principio vital y el principio espiritual en el seno de la esencia unitaria del ser humano; problema cuyo planteamiento, al menos, puede rastrearse ya en *El formalismo*, así como en el primer ensayo de Scheler dedicado específicamente a la temática antropológica: *Sobre la idea del hombre* (*Zur Idee des Menschen*, 1914).

En esta sección nos limitaremos a tomar en consideración las páginas iniciales del escrito, donde Scheler profundiza en su descripción de la esencia del ser vivo mostrando de qué manera el fenómeno vital más originario, el “impulso afectivo” (*Gefühlsdrang*), se ramifica y especializa progresivamente conforme avanzamos hacia formas de vida más sofisticadas, pero conservando siempre su dirección *afectiva* originaria. Además, tendremos ocasión de detenernos en el esquema que Scheler utiliza para representar la esencia de la relación entre el ser vivo y su entorno biológico. Estos elementos de la obra final de Scheler constituyen la síntesis más madura de su respuesta a dos de los problemas que hemos abordado hasta ahora: el de la *esencia propia del ser*

¹⁰⁸ Cf. las notas del editor en GW 9, 345-346, así como Henckmann (2018).

vivo y el del carácter peculiar de la *relación entre ser vivo y entorno*. Dejamos aparcado, de momento, el regreso a la cuestión específica del entorno humano.¹⁰⁹

1. Los niveles de la vida en su lado psíquico

A lo largo del primer tercio de *El puesto del hombre en el cosmos* se realiza un recorrido por cuatro “fuerzas y capacidades psíquicas” (GW 9, 12; SMK, 11): el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica. Según Scheler, cada una de estas manifestaciones es característica de un nivel psíquico distinto, correspondiendo el estrato inferior al impulso afectivo y el superior a la inteligencia práctica. Esta lista de facultades psíquicas no tiene por qué ser exhaustiva, pero es suficiente para indicar las diferencias de nivel en el seno de la vida que a Scheler interesan principalmente.

El hecho de que se trate aquí de facultades *psíquicas* se debe a que los límites de lo psíquico “coinciden con los límites de lo vivo en general” (GW 9, 12; SMK, 11). Recordemos que la vida es un fenómeno psicofísicamente indiferente, por más que su manifestación posea tanto un lado psíquico como un lado fisiológico. Lo psíquico constituye tan solo un *lado* del fenómeno de la vida y esta no se agota en el puro tener psique; no obstante, la psique es un rasgo *exclusivo* de lo viviente. *Todo* ser viviente, y solo en la medida en que es viviente, posee un aspecto psíquico, del cual carecen, por principio, todos los seres inertes: “La teoría según la cual lo psíquico comienza con la ‘memoria asociativa’ o únicamente en los animales —o incluso en el hombre (Descartes)— se ha mostrado errónea. Sin embargo, resultaría arbitrario conceder lo psíquico a lo inorgánico” (GW 9, 12, nota 2; SMK, 11, nota al pie). Aunque a cada uno de los niveles psíquicos aquí estudiados corresponde una serie de características de tipo fisiológico (que Scheler menciona ocasionalmente), quedarnos del lado de lo psíquico garantiza que la investigación se mantiene dentro del límite de lo que corresponde de manera exclusiva al fenómeno de la vida.

Scheler define lo psíquico como aquella *interioridad* que presuponemos en todo ser vivo y que está plenamente excluida en el ser inerte. Utiliza aquí las expresiones

¹⁰⁹ Me permito recordar que cito *El puesto del hombre en el cosmos* teniendo a la vista la nueva edición crítica a cargo de Wolfhart Henckmann (véase la Introducción). La paginación que sigue a la abreviatura “SMK” corresponde a dicha edición, aunque incorporo igualmente la referencia según la versión de GW, que hoy por hoy sigue siendo la más empleada. Los fragmentos entre corchetes corresponden a las partes que fueron añadidas por Maria Scheler, sobre el texto originalmente publicado, a partir de manuscritos del legado póstumo; conservar algunos de dichos fragmentos es interesante para nuestro tema.

“ser-para-sí” (*Fürsichsein*) y “ser-interior” o “íntimo” (*Innesein*), así como el verbo “*innewerden*”, que en el uso lingüístico común significa, simplemente, “tomar conciencia”. Sin embargo, es evidente que no se puede adscribir a la planta una “toma de conciencia” como la que realiza el animal cuando presta atención a tal o cual cosa del entorno, ni mucho menos como la “autoconciencia” del ser humano. La expresión “*innewerden*” ha de entenderse en el sentido metafórico que posee la construcción verbal en alemán: “*inne-werden*”, es decir, hacerse íntimo, poseer interioridad. Ya a la planta, a diferencia del mineral, se atribuye inmediatamente algo así como una interioridad sin la cual, simplemente, se convertiría en un pedazo de materia inerte. Que dicha interioridad no encuentre en la planta su manifestación más desarrollada (es decir, que carezca de conciencia en sentido estricto, así como de autoconciencia, y posea carácter puramente extático, según veremos en lo que sigue) no significa que no se distinga ya cualitativamente de la absoluta ausencia de interioridad propia de lo inerte.

Además de las propiedades objetivas fenoménicas esenciales de las cosas que llamamos *vivas* (en las que aquí no podemos entrar; serían, por ejemplo, el *automovimiento*, la *autoformación*, la *autodiferenciación* o la *autodelimitación* en sentido espacial y temporal), constituye para ellas un rasgo esencial el hecho de que los seres vivos no sean tan solo objetos para observadores externos, sino que posean también un *ser-para-sí* y un *ser-interior* (*Fürsich- und Innesein*), en el cual se *vuelven* ellos mismos conscientes (*in dem sie sich selber inne werden*). [...] Se trata del lado psíquico de la autosubsistencia (*Selbständigkeit*), del automovimiento, etc. del ser vivo en general: el *fenómeno originario psíquico* de la vida (*psychische Urphänomen des Lebens*).] (GW 9, 13; SMK, 11)

Veamos, pues, las características que Scheler otorga a cada uno de los cuatro niveles antes mencionados, correspondientes todos ellos al fenómeno de la vida considerado exclusivamente desde su lado psíquico.

El impulso afectivo

En la noción de “impulso afectivo” (*Gefühlsdrang*)¹¹⁰ concentra Scheler lo más fundamental y básico del fenómeno mismo de la vida. Aunque solo se encuentra

¹¹⁰ Aunque traducimos “*Trieb*” por “impulso” y “*Drang*” admite alternativas como “pulsión”, “ímpetu”, etc., considero que mantener la fórmula “impulso” (“impulso afectivo”) da buena cuenta de la

presente en su pureza en la vida vegetal, Scheler cree que las formas vitales superiores han de entenderse siempre como ramificaciones y especializaciones de la dirección *teleoclina* contenida ya en el impulso afectivo. Este término, “teleoclino” (*teleoklin*), es un término biológico del que Scheler se apropia para definir el proceso vital en general como dotado de una evidente legalidad interna¹¹¹. Dicha legalidad es “afectiva” porque consiste en una estricta legalidad de valor vital: se trata de la orientación primaria al crecimiento cualitativo que describimos como propia de la esencia de lo vivo en la Primera parte. Al margen de esta referencia al valor vital, el sentido del comportamiento de los seres vivos se nos haría incomprensible.

En virtud de lo dicho, el lado psíquico de la planta no constituye el “nivel ínfimo de lo psíquico” (GW 9, 13; SMK, 12) en un sentido de privación o de limitación; no es que el impulso afectivo tienda únicamente a la autoconservación, por ejemplo, y los niveles psíquicos superiores vengan a añadir metas más elevadas, como pudiera ser la plenitud vital cualitativa. Por el contrario, el impulso afectivo contiene ya en sí la *legalidad plena* de toda vida, que, como sabemos, Scheler ubica primariamente en aquella tendencia al crecimiento cualitativo y solo secundariamente en la mera autopreservación. La inferioridad del impulso afectivo con respecto a capacidades psíquicas más complejas (instinto, memoria asociativa, inteligencia práctica) se debe únicamente a que estas despliegan aquella misma “lógica vital” del impulso afectivo de maneras crecientemente sofisticadas, en situaciones cada vez más concretas y relativas al individuo, no solo a la especie o a la vida en general. El instinto y el resto de facultades psíquicas superiores funcionan como *prolongaciones*, cada vez más finas y precisas, del impulso afectivo; o, mejor dicho, de la orientación vital en él contenida, tendente hacia lo vitalmente valioso y contratendente desde lo vitalmente disvalioso.

Según describe Scheler, esta ínfima sofisticación del impulso afectivo en la planta se debe a que carece del acompañamiento de toda conciencia¹¹², sensación y representación. La planta aspira exactamente a la *misma* meta de crecimiento cualitativo que toda otra forma de vida, pero, a diferencia de los seres vivos superiores, lo hace *sin la ayuda* de aquellas otras capacidades. No porque a la planta le falte nada, sino, más bien, porque la vida vegetal, según su propia esencia, realiza sus metas al margen de

continuidad existente entre este “*Drang*” primitivo y los “*Triebe*” o “*Triebimpulse*” de las formas vitales más avanzadas, ya que estos constituyen diferenciaciones del impulso afectivo originario.

¹¹¹ Cf. Pintor Ramos (1978), p. 94.

¹¹² En relación con lo dicho más arriba acerca de la noción de “*innwerden*”, a la planta se le adscribe interioridad o ser-interior (*Innesein*), pero no conciencia propiamente dicha (*Bewusstsein*).

aquellas herramientas adicionales. En efecto, Scheler entiende que esta “carencia” se debe simplemente a que la vida vegetal, más que ninguna otra, es capaz de realizar la esencia “vida” sin el recurso a ninguna de aquellas capacidades; con lo cual esta vida inferior es, en cierto sentido, una vida más pura que la del animal: no es más precaria, sino más autosuficiente. Acudiendo a la noción aristotélica, no puede hablarse de “privación” allí donde lo que falta no pertenece a la esencia del ser en cuestión.

Esta caracterización del impulso afectivo expresa con toda claridad la idea scheleriana de que la vida no se reduce a aquellos fenómenos psíquicos de la conciencia, la percepción, la sensación y la representación, a partir del dato innegable de que existen seres vivos cuyo ser-viviente se desarrolla en ausencia de dichas facultades. Más aún, allí donde estas capacidades aparecen, lo hacen ya de antemano como instrumentos mediante los cuales se despliega la lógica vital; no pudiendo entenderse ellas, por tanto, como el origen de la vida. La planta está innegablemente viva, pero su ser-viviente consiste en algo previo a todas esas facultades de las cuales, también innegablemente, carece por completo.

La impresión de que la planta carece de un estado interior (*Innenzustand*) procede tan solo de la lentitud de sus procesos vitales. Con el uso de la cámara acelerada (*Zeitlupe*)¹¹³ desaparece por completo esta impresión. Sin embargo, no es posible de ningún modo atribuir ya a la planta sensación y conciencia (*Empfindung und Bewußtsein*), como ha hecho Fechner. Quien concibe, al igual que Fechner, la “sensación” y la “conciencia” como los componentes *más elementales* de lo psíquico — lo cual se hace sin acierto—, no tiene más remedio que *negar* a la planta su ser-animado (*Beseeltheit*). (GW 9, 13; SMK, 12-13)

Es necesario reconocer en la planta un fenómeno psíquico vital más elemental que la sensación y la conciencia. De lo contrario, nos vemos abocados a dos posibilidades igualmente inviables: o bien la planta carecería de vida (al no tener conciencia ni sensación), o bien se le otorgaría conciencia y sensación (para reconocer que está viva). La solución a ambos errores es admitir que estar vivo no consiste primariamente en disponer de sensación y conciencia.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa vida que no requiere todavía de capacidad representativo-perceptiva ni de conciencia, sin cuya noción resulta imposible evitar la

¹¹³ La palabra “*Zeitlupe*” se emplea, al menos hoy en día, para referirse a la cámara lenta o ralentí. Sin embargo, es evidente que Scheler se está refiriendo más bien al efecto contrario, que permite compensar la lentitud de los procesos vitales vegetales mostrándolos de manera acelerada.

doble aporía? Según Scheler, el comportamiento de un ser como el vegetal se ve reducido exclusivamente a las dos posibilidades básicas ya señaladas más arriba: el tender a lo vitalmente valioso y el alejarse de lo vitalmente disvalioso: “un puro ‘dirigirse-hacia’ («*Hinzu*»), por ejemplo hacia la luz, y un ‘separarse-de’ («*Vonweg*»), un placer y un padecer carentes de objeto (*eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden*), son sus dos únicos estados” (GW 9, 13; SMK, 12). Hay, por tanto, el elemento *afectivo*, ya que la dirección viene aportada en función del *valor* vital, pero también el elemento *impulsivo*, debido a que dicha dirección según valor se despliega como puro tender y contratender; donde la orientación hacia valores y contra disvalores excluye, en este nivel, toda determinación del “objeto” portador de los valores.

Scheler puntualiza que lo afectivo y lo impulsivo no se hallan aquí todavía diferenciados en forma de sistemas funcionales diversos: en el impulso afectivo “no se hallan todavía separados el ‘sentimiento’ (*Gefühl*) y el ‘impulso’ (*Trieb*), que, como tal, posee siempre una dirección específica y una orientación según metas (*Zielhaftigkeit*) ‘hacia’ algo, como pueden ser la nutrición, la satisfacción sexual, etc.” (GW 9, 13; SMK, 12). “*Zielhaftigkeit*” o “*Zielmäßigkeit*” son los términos que utiliza Scheler en *El formalismo* (lo veremos más despacio en la Tercera parte) para denominar a la dirección peculiar del tender previo a la volición (frente a la “orientación a fines”, *Zweckmäßigkeit*, del tender voluntario). Se trataría de que el animal, aunque sigue *tendiendo* a lo vitalmente valioso en todos sus comportamientos, ya dispone, frente a la planta, de vivencias *puramente afectivas* inaccesibles al organismo vegetal carente de sistema nervioso. En la vida vegetal no hay comportamiento referido al valor que no sea exclusivamente tendencial; afectividad e impulsividad se confunden en la forma de una unidad integradora.

El punto crucial de esta teoría del impulso afectivo es que no establece un impulso ciego o una pura fuerza como profenómeno vital. En su ceguera, tal impulso sería equivalente a una fuerza inerte, quedando sin explicar en qué consiste lo genuinamente propio de lo vivo frente a lo no-vivo; o quedando negada sin más dicha diferencia. Lo que distingue a un ser vivo de un pedazo de ser inerte, ya incluso en las manifestaciones vitales más primitivas, es justamente el hecho de que las fuerzas que lo constituyen como centro dinámico¹¹⁴ no tienen el carácter de *impulsos ciegos*, sino de *impulsos afectivos*; esto es, de *fuerzas dotadas de una orientación según legalidad de*

¹¹⁴ En la próxima sección profundizaremos en la teoría scheleriana del ser vivo como “centro dinámico”.

valor: dirigidas hacia lo valioso y en oposición a lo disvalioso. La noción de impulso afectivo es, por tanto, absolutamente imprescindible para hacerse cargo de la diferencia esencial entre lo vivo y lo inerte sin incurrir en un vitalismo irracionalista.

Profundizando más en esta cuestión, descubrimos que, en rigor, es el elemento *afectivo* el que posee un carácter prioritario en la definición de lo vivo frente a lo inerte. Aunque Scheler no llega a extraer esta conclusión, creo que se deriva de manera directa de su planteamiento: si el impulso se establece como tal, es decir, como fuerza vital, no justamente en lo que tiene de fuerza (que, en sí misma, no se distingue de una fuerza inerte cualquiera), sino en lo que tiene de “afectivo” u orientado según valor, resulta evidente que la “vitalidad” viene entonces constituida, en sentido estricto, por esa *afectividad*, en la medida en que se apropia y toma las riendas de una fuerza por sí misma ciega. En efecto, el lado impulsivo del impulso afectivo no aporta más que el momento de la “fuerza” del tender y el contratender, es decir, el momento que el impulso vital tiene *en común* con un viento que sopla o una corriente de agua que nos arrastra; el lado afectivo, en cambio, aporta al impulso esa peculiar dirección interna que lo caracteriza *con exclusividad* frente a aquellos fenómenos inertes. Lo decisivo, en todo caso, es que el fenómeno más básico no es ni la impulsividad ciega por separado ni una afectividad aislada, sino que ambos son *momentos abstractos* del unitario y concreto *impulso afectivo* originario.

Cabe preguntarse, naturalmente, cómo es posible que la planta reaccione en virtud del impulso afectivo a los valores de su entorno si carece de funciones afectivas propiamente dichas. Hemos visto que la idea de impulso *afectivo* es irrenunciable para todo ser vivo, lo cual incluye a la planta. La planta *reacciona* a su entorno y dicha reacción no se deja reducir a los procesos mecánicos de la naturaleza inerte, sino que se desarrolla según una legalidad vital. Pero no es fácil explicar cómo llega a ponerse en contacto el impulso afectivo de la planta con los valores concretos del entorno, dejándose estimular por ellos.

No pretendo ofrecer aquí una solución a esta dificultad, que demandaría un tratamiento específico. De manera provisional, cabría suponer que en la planta, es decir, en la vida reducida al puro impulso afectivo sin funciones afectivas, hay una vivencia tendencial de efectividad de los valores del entorno en completa indeterminación del valor mismo, y en una indeterminación no susceptible de ser llevada a determinación. La planta experimenta una estimulación, pero no capta un “algo” valioso concreto

estimulante. Sus tendencias habrían de entenderse al modo de aquellas puras tendencias con dirección y sin meta que vimos que Scheler describía en *El formalismo*.

Esta suposición es aplicada por Scheler, de hecho, a los rasgos *teóricos* o de imagen. La relación de la planta con lo circundante es innegablemente *vital*, de modo que eso circundante tiene ya carácter de *entorno* en sentido riguroso, pero dicha relación no puede darse aquí con intervención de los componentes de imagen que son la “vestimenta” objetiva de las unidades efectivas del entorno. Tales componentes de imagen, como sabemos, vienen dados únicamente allí donde existen una percepción y un tener sensación vinculados al tender. Esto significa que las cosas del entorno se mantienen como las puras unidades efectivas que el impulso afectivo encuentra a su paso, sin llegar nunca a determinarse en la forma de un “algo” teórico concreto, ni mucho menos en la forma de las “propiedades teóricas” particulares de las cosas del entorno. Según lo expresa Scheler, la planta reacciona al entorno como “totalidad inespecífica”; no a tales o cuales elementos de ser-así dados en imagen, sino al entorno como puro plexo de resistencias en contacto con el impulso vital:

Por supuesto que el impulso afectivo de la planta está ya dirigido a su medio (*Medium*), a un crecimiento en el mismo según las direcciones del “arriba” y del “abajo”, hacia la luz y hacia la tierra; sin embargo, se halla dirigido tan solo a la totalidad inespecífica (*unspezifizierte Ganze*) de dichas direcciones del medio, a posibles *resistencias y realidades* (*Widerstände und Wirklichkeiten*) (relevantes para la vida del organismo) situadas en tales direcciones, pero no a *determinados* componentes del entorno y estímulos a los que correspondieran cualidades sensibles y elementos de *imagen particulares*. La planta reacciona específicamente, por ejemplo, a la intensidad de los rayos lumínicos, pero no de manera diferenciada a los colores o a la dirección de dichos rayos. (GW 9, 13; SMK, 13)

Por tanto, la ausencia de funciones perceptivas no implica que la planta no pueda relacionarse con su entorno, sino solo que nunca se relacionará con el entorno en tanto que conjunto de estímulos accesibles en imagen ni a tal o cual valor concreto del estímulo. Dejando plenamente indeterminada dicha dimensión de los rasgos objetivos de ser-así, teóricos y de valor, de las cosas del entorno, ello no impide que la planta, como centro de impulsos, entre en contacto *estrictamente dinámico* con las “resistencias” o unidades efectivas de su entorno, para lo cual no requiere de funciones perceptivas de ningún tipo.

Scheler considera también que, si a la planta le está vedada toda *actividad* mediada por percepciones y sensaciones, la orientación teleoclina del impulso afectivo ha de desplegarse exclusivamente en la forma de una tendencia al crecimiento y a la reproducción: “De aquello que denominamos vida *impulsiva* (*Triebleben*) en el animal, en el ‘impulso afectivo’ de la planta solamente está contenido el *impulso* (*Drang*) general al crecimiento y a la reproducción” (GW 9, 14; SMK, 14).

Como se dijo más arriba, esto no debe entenderse como una limitación de la planta. Aunque es verdad que la psique vegetal se reduce a aquellos fenómenos que Aristóteles caracterizó como “alma nutritiva”, la originalidad del planteamiento de Scheler radica en entender que en dicho fenómeno (es decir, en el impulso afectivo primitivo) está ya contenida en su pureza la *plena esencia* de lo vivo en general, y no solo su estrato inferior. En palabras de Scheler, “la planta demuestra con la mayor claridad que la vida *no* es esencialmente voluntad de poder (Nietzsche), [sino que el impulso originario (*Urdrang*) de toda vida es el impulso (*Drang*) a la reproducción y a la muerte]” (GW 9, 14; SMK, 14)¹¹⁵. Esto se relaciona con el hecho de que los vegetales funcionan más claramente como representantes de la “unidad de la vida en sentido metafísico” (GW 9, 16; SMK, 16), de la “vida universal” de la que toda vida concreta es mera parte, antes que de sí mismos como individuos. En la planta, “su individuación, su grado de delimitación espacial y temporal, es mucho más pequeña que en el animal” (GW 9, 16; SMK, 16).

Si el impulso afectivo vegetal es la manifestación más originaria del fenómeno mismo de la vida, y no tan solo de su dimensión inferior, esto significa que la vida en general no es, en primer lugar, una voluntad de autoafirmación del individuo, ni siquiera de la especie; antes bien, se trata primeramente de una afirmación de la vida en general, en la forma de una tendencia al crecimiento, a la reproducción y a la muerte entendida como sacrificio por la vida venidera. Dicho de otro modo, el impulso afectivo demuestra que la orientación básica de toda vida concreta no está al servicio de un determinado individuo o de una determinada especie de individuos, sino solidariamente al servicio de la vida universal. La voluntad de poder específica o individual surge ya, de hecho, como prolongación de esta tendencia originaria: no es que los individuos y especies compitan entre sí porque la tendencia primaria de la vida sea de carácter egoísta, sino que la tendencia primaria es la de una convivencia generosa y la

¹¹⁵ Ya expusimos en la Primera parte en qué medida la muerte, en términos de estricto valor vital, no es algo que sobrevenga externamente a la vida, sino algo a lo que la propia vida tiende.

competencia es el modo en que las distintas especies e individuos contribuyen a la excelencia cualitativa de la vida universal allí donde su grado de individuación no admite otra posibilidad. Análogamente al modo en que, donde una vida se torna irremediabilmente disvaliosa en términos vitales, su contribución al crecimiento de la vida universal consiste, paradójicamente, en una tendencia a morir y “dejar paso” a otras vidas cualitativamente más plenas.

La máxima pasividad y la mínima individuación de la planta reflejan, en definitiva, que la vida en su estado más primario no tiende a hacer acopio de poder para que el individuo se imponga mediante su *actividad* sobre otros individuos, sino más bien a un crecimiento y a una reproducción que se desarrollen con el menor concurso posible de actividad individual. Como señala Scheler, la planta “ni elige espontáneamente su alimento, ni se comporta activamente en la fecundación”:

Es fecundada pasivamente gracias al viento, los pájaros y los insectos; y puesto que, por lo general, produce ella misma el alimento que necesita a partir de material inorgánico que en gran medida está disponible por doquier, no tiene necesidad de desplazarse como el animal a lugares determinados para encontrar alimento. (GW 9, 14; SMK, 14)

Esto explica, por cierto, la carencia de sensación; el vegetal, simplemente, no la necesita: dado que la sensación constituye siempre una función al servicio de una impulsividad activa y motriz, “allí donde falta el sistema de poder (*Machtsystem*) (depredación activa, elección espontánea de pareja) *tiene* que faltar también el sistema de sensaciones” (GW 9, 14; SMK, 15).

Con la ausencia de sensación, falta también el principio de toda conciencia (*Bewusstsein*), que radica en primer lugar en la “re-flexio primitiva” de la remisión de los estados orgánicos al centro vital¹¹⁶. El ser interior, para serlo, no requiere necesariamente de un “serse” consciente, ni siquiera en la forma más básica del puro “sentirse” del propio organismo, que ya se manifiesta en los animales menos desarrollados. La interioridad de la planta, en resumen, está volcada exclusivamente al exterior: el suyo es un “impulso afectivo ‘extático’ (*«ekstatischem» Gefühlsdrang*)”,

¹¹⁶ Scheler realiza en este lugar una nueva caracterización de la idea de “sensación”: se trata de la “remisión (*Rückmeldung*) específica de un estado orgánico y motor momentáneo del ser vivo a un *centro*, y una modificabilidad de los movimientos en cada caso subsiguientes *en virtud* de dicha remisión” (GW 9, 14; SMK, 14). Aquí no se está hablando de “sensación” en el sentido de “función aprehensora”, sino en el sentido de “estado orgánico”, que presentaremos en la próxima sección. Lo que se echa en falta en la planta, según esto, no es la existencia de estados orgánicos, sino la posibilidad de que el centro vital los “viva” y los gestione. Para ello haría falta un sistema nervioso.

“dirigido totalmente *hacia afuera*” (GW 9, 15; SMK, 15). Lo cual parece difícil de rebatir incluso si la idea de una “interioridad puramente extática” resulta, como es justo reconocer, un tanto paradójica.

Dicha interioridad máximamente pasiva y “aconsciente” del vegetal se nos hace manifiesta, pese a todo, en la medida en que la planta ya presenta el fenómeno de la *expresión* de dicha interioridad: “Ya en la existencia vegetal se encuentra, sin embargo, el fenómeno originario de la *expresión* (*das Urphänomen des Ausdrucks*), una cierta fisiognomía de sus estados internos, [de los estados de su impulso afectivo en tanto que ser interior de su vida, como] ‘mustio’, ‘lozano’, ‘exuberante’, ‘marchito’, etc.” (GW 9, 15; SMK, 16). En los vegetales interpretamos ya su aspecto como expresión de su estado vital; a diferencia de una piedra, la planta puede tener “mejor” o “peor” aspecto, según revele este una vitalidad en ascenso o en decadencia. De modo que “la ‘expresión’ es precisamente un *fenómeno originario* de la vida, y de ninguna manera, como pretendió Darwin, un conjunto de acciones atávicas orientadas a fines” (GW 9, 15; SMK, 16). Lo que está ausente en la planta, por no necesitarlo, es la capacidad de comunicación (*Kundgabe*) que sí resulta imprescindible para el animal, el cual, obligado a desplazarse, se hace hasta cierto punto “independiente de la *presencia* inmediata de las cosas que son vitalmente importantes para él” (GW 9, 15; SMK, 16).

La escasa centralización de la vida de la planta, en ausencia de sensación y de conciencia, conlleva también que posee una menor división en partes y funciones que deban enlazarse con dicho centro vital. La planta funciona, por así decir, como un todo: no posee una ramificación de impulsos altamente diferenciados (que puedan dirigirse, en cada caso, a determinados rasgos de ser-así del entorno, por ejemplo), sino un impulso afectivo relativamente inespecífico, y, en consecuencia, “cada estímulo modifica (...), en mayor medida que en el caso del animal, el estado vital *entero*” (GW 9, 15; SMK, 17). Se ve con facilidad que esta unidad más o menos indivisa de la planta corresponde a la perfección con el carácter también inespecífico de los elementos de su entorno; no olvidemos que, en la noción biológica pura de entorno, la estructura impulsiva y la estructura del entorno son contrafigura exacta la una de la otra. Además, la ausencia de una división en partes altamente desarrollada implica, según Scheler, que la vida vegetal es la que menos se deja reducir a la figura del mecanismo inerte, “pues solo con el incremento de la centralización del sistema nervioso en el animal surge también aquel incremento de la independencia de sus reacciones parciales y, con ello,

una cierta estructura del cuerpo animal similar a la de la máquina” (GW 9, 15-16; SMK, 17).

Aunque esta tesis puede resultar sorprendente, dado que tiende a pensarse en la vida de la planta como la más cercana al ser inerte a causa de su simplicidad, esta impresión se despeja si recordamos aquello que Scheler reconoce a cada paso de su descripción: que es en el vegetal donde los rasgos *elementales* del fenómeno de la vida vienen a manifestarse de manera más diáfana. Estos rasgos elementales (tendencia al crecimiento cualitativo, a la convivencia solidaria y generosa, a la pasividad individual, etc.) son justamente los que poco a poco van siendo desplazados por sus modificaciones *secundarias* (búsqueda de la mera supervivencia, competencia, etc.) conforme ascendemos los escalones de la vida psíquica, debido al creciente grado de individuación de las formas de vida superiores.

El *proceso fundamental del desarrollo vital* no es la asociación o síntesis [(Wundt)] de pedazos aislados, sino la *disociación creadora*. Y lo mismo vale también desde el punto de vista fisiológico. El organismo se asemeja tanto *menos* fisiológicamente a un mecanismo cuanto más simplemente organizado se halla, pero va produciendo un rendimiento cada vez más semejante —fenoménicamente— a un mecanismo hasta la irrupción de la muerte y de la citomorfosis de los órganos. (GW 9, 21; SMK, 26)

Vinculado a este máximo alejamiento que la vida vegetal posee con respecto a lo inerte, a su vez relacionado con su ínfimo grado de individuación, encontramos también que su comportamiento es el menos explicable estrictamente en los términos del “principio de utilidad, tan desmedidamente sobrevalorado por los darwinistas y por los teístas” (GW 9, 16; SMK, 17). Cuanto más elementalmente se manifiesta el fenómeno de la vida, menos se deja reducir el comportamiento del ser vivo al funcionamiento de una máquina, en términos de utilidad. Según el ejemplo de Scheler referido a las plantas, “las formas [extremadamente ricas] de sus partes foliadas apuntan [en su plenitud], más poderosamente que la riqueza de formas y colores de los animales, a un principio lúdico y lleno de fantasía, cuyas reglas son puramente estéticas, en la raíz desconocida de la vida” (GW 9, 16; SMK, 17); es decir, al hecho de que ciertos rasgos fenoménicos del ser vivo carecen de significado utilitario, sin deberse tampoco por ello a un mero azar, sino más bien a principios vitales puramente expresivos.

Según comenzamos diciendo, el impulso afectivo se conserva, en cierto modo, en el resto de niveles de la vida en su lado psíquico; Scheler cree que está presente

todavía en el sistema vegetativo del hombre considerado como especie biológica. Dado que se ha definido el impulso afectivo como una unidad indiferenciada de impulso y afectividad, en la forma de un impulso orientado de antemano según valor, puede chocar que este fenómeno unitario pueda conservarse en formas de vida donde ya existen, diferenciados y separados, un sistema tendencial y un sistema afectivo. Pero, por más que diferenciamos uno y otro sistema, se conserva lo *esencial* del impulso afectivo: el hecho de que el sistema tendencial está de antemano orientado según valores y que el sistema funcional afectivo está puesto (al menos en parte) al servicio de un tender al valor. Las funciones teóricas añadidas vienen a ponerse también al servicio de la actividad afectivo-tendencial, sirviendo como el “órgano” que permite acceder a la faz teórica de los portadores de valor a que se dirigen las tendencias.

La unidad indisociable de impulso y dirección de valor es la unidad mínima de toda vida; toda forma vital más sofisticada que la de la planta constituye siempre un despliegue de este impulso afectivo primordial, tal como refleja el condicionamiento tendencial de la actividad funcional en general.

No hay sensación, representación o percepción, por simple que sea, detrás de la que no se encuentre el oscuro impulso (*dunkle Drang*) y que este no mantenga encendidas con su fuego, el cual atraviesa constantemente tanto los períodos de vigilia como los de sueño. Ni la más sencilla sensación es nunca meramente consecuencia del estímulo, sino siempre también función de una atención *impulsiva*. (GW 9, 16; SMK, 18)

El instinto

Con el impulso afectivo ha quedado expuesto el más complicado de los niveles psíquicos descritos por Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. Aunque se trata del más básico, por ello mismo es más difícil de caracterizar, al ser la manifestación psíquica más alejada, en su pureza, de nuestra experiencia como seres humanos. Los restantes niveles reproducen la misma lógica vital que ya estaba contenida en el impulso afectivo, pero la aplican y desarrollan de una manera que nos resulta más cercana: en ellos, dicho impulso ya no está puesto al servicio del ser vivo en tanto que representante más o menos indiferenciado de la vida universal, sino al servicio del ser vivo en tanto que representante de tal o cual especie o incluso de sí mismo en tanto que individuo.

En el instinto (*Instinkt*) ya experimenta el impulso afectivo una notable especialización: gracias a él, el ser vivo particular es capaz de discernir, no solo lo

“vitalmente valioso” y lo “vitalmente disvalioso” en general *para toda vida*, sino, más concretamente, aquello que es en especial valioso y disvalioso *para su especie*. El impulso afectivo se limita a indicar si lo circundante beneficia o no al ser vivo, sin mayores precisiones; en cambio, el instinto permite al individuo reconocer estímulos concretos como aquellos que son beneficiosos o perjudiciales para él, en tanto que miembro de cierta especie. Ya la planta posee un estado vitalmente positivo cuando está bien nutrida y un estado vitalmente negativo cuando le faltan nutrientes, por ejemplo; pero el animal dotado de instintos es capaz, además, de discernir qué alimentos concretos le vienen mejor y cuáles peor, según su especie. No se trata ya solo de la alternativa nutrición-desnutrición, que se aplica a todo ser vivo, sino de la alternativa “buen alimento”-“mal alimento” (o “alimento”-“veneno”), indiferente para la planta, dada su autosuficiencia nutritiva. Tanto una vaca como un león buscan alimentarse *en general*, al igual que la planta, pero la vaca busca alimentarse, concretamente, de hierba, mientras que el león, según su especie, no busca alimentarse de hierba, sino de otros animales. En este nivel no basta con alimentarse, sino que es imprescindible alimentarse *de algo en particular*: lo correspondiente a la especie en cuestión. Se mantiene la dirección general a lo “vitalmente valioso” marcada por el impulso afectivo, pero lo “vitalmente valioso” se concreta en cosas diferentes para cada especie. Pues bien, el instinto es la facultad psíquica que permite refinar de esta manera la actividad impulsivo-afectiva del ser vivo.

En el comportamiento instintivo, tomado como fenómeno expresivo, se revela una interioridad “teleoclina”, según la fórmula de Scheler. Dicho de otro modo, representa un comportamiento “*acorde a sentido (sinngemäß)*, ya esté positivamente *dotado de sentido (sinnvoll)*, ya sea defectuoso o torpe” (GW 9, 18; SMK, 21), frente a todo comportamiento puramente arbitrario. En la medida en que el instinto ha quedado caracterizado como prolongación de la dirección ya incluida en el impulso afectivo, este punto no requiere más aclaraciones. La novedad reside aquí en que, como se señaló antes, el comportamiento instintivo “corresponde solo a aquellas situaciones típicamente repetidas que son significativas para la vida de la *especie* en tanto que tal, no para la experiencia particular del individuo”; dicho comportamiento “no es nunca una reacción, por tanto, a los *contenidos especiales* del entorno que varían de individuo a individuo, sino solo en cada caso a una estructura muy precisa, a una ordenación de las partes *posibles* del entorno que es *típica de la especie*” (GW 9, 18; SMK, 22).

Esta limitación del instinto a las situaciones típicas de la especie implica que tiene un carácter eminentemente rígido, al menos por lo que respecta a las posibles variaciones individuales: “[en ‘líneas generales’, el instinto es fundamentalmente invariable]” (GW 9, 20; SMK, 25).

Mientras que los contenidos especiales pueden ser intercambiados en gran medida sin que el instinto se vea estorbado y conduzca a acciones fallidas, la menor variación de la *estructura* da lugar a errores. [Esto es lo que se caracteriza como “rigidez” del instinto, a diferencia de las formas de comportamiento extremadamente plásticas debidas al adiestramiento, al autoadiestramiento (*Selbstdressur*) y a la inteligencia.] (GW 9, 18-19; SMK, 22)

Es por ello que no es necesaria una ejercitación previa hasta llegar a dominar el instinto; por el contrario, este se encuentra ya “preparado” o “dispuesto” («*fertig*») de antemano (GW 9, 19; SMK, 23). Y es que, también en la medida en que el comportamiento instintivo es relativo a la *especie* y no al individuo, todo ejemplar de una determinada especie nace ya con su sistema de instintos correspondiente, incluso si algunos de ellos solo se activan en una etapa posterior del desarrollo individual (como los instintos reproductivos, que se activan una vez el individuo alcanza la edad de madurez reproductiva). Lo que está aquí totalmente excluido es que se adquieran dichos instintos a lo largo del curso de la vida individual, en virtud de una experiencia repetida; en tal caso, ya no se trataría de un instinto, sino del aprendizaje individual por memoria asociativa que estudiaremos en el siguiente apartado. A causa de esto, el instinto refiere a menudo a situaciones lejanas en el espacio y en el tiempo: “El animal prepara algo dotado de sentido (*sinnvoll*) para el invierno o para el desove, por ejemplo, incluso si está demostrado que él, como individuo, todavía no ha vivido nunca tales situaciones, y que tampoco ha intervenido en ello la comunicación, la tradición, la copia ni la imitación por parte de sus compañeros de especie” (GW 9, 18; SMK, 21-22). En definitiva, el instinto es innato (*angeboren*) y hereditario (*erblich*). Allí donde el ser vivo es capaz de comportamientos altamente adaptables a situaciones individuales concretas, el instinto retrocede; de ahí que el ser humano como especie biológica, “en el que se halla máximamente desarrollada la inteligencia y, en no menor medida, la memoria asociativa, posea instintos fuertemente *atrofiados*” (GW 9, 21; SMK, 27).

A diferencia del puro impulso afectivo vegetal, el instinto se da ya mediante la intervención de las funciones cognoscitivas. De hecho, Scheler llega a definirlo como

una “*unidad indisociable de pre-conocimiento (Vor-Wissen) y acción*, de tal modo que nunca es dado *más* conocimiento que el que interviene simultáneamente en el siguiente paso de la acción” (GW 9, 21; SMK, 27). En esta fórmula viene a expresión con absoluta claridad la idea misma del condicionamiento tendencial de las funciones cognoscitivas, aplicada al nivel psíquico del instinto. Hay acceso a los rasgos cognoscitivos de las cosas del entorno, pero solo en la medida y en los límites en que resultan relevantes para el despliegue de la actividad tendencial. Actividad que es siempre, no lo olvidemos, impulsivo-afectiva, de modo que se mantiene en todo caso un *interés prioritario* en los rasgos cognoscitivos de *valor* frente a los rasgos teóricos. En el caso del comportamiento instintivo, esto se refleja en que, según Scheler, está dirigido todavía de manera *exclusiva* a valores, sin determinación de la faz teórica de los portadores de valor: “Además, el conocimiento que reside en el instinto no parece ser un conocimiento mediante representaciones e imágenes, ni mucho menos a través de pensamientos, sino solo un *percibir afectivo (Fühlen)* de *resistencias* coloreadas de valor y diferenciadas en atractivas y repulsivas en virtud de impresiones de *valor*” (GW 9, 22; SMK, 27-28).

Sin embargo, esto no parece querer decir que en el instinto no intervenga ninguna facultad teórica, a juzgar por este otro pasaje: “En comparación con el impulso afectivo, el instinto está sin duda dirigido a componentes del entorno *frecuentemente repetitivos* para la especie, pero son ya *específicos*, [diferenciados según su contenido y, por tanto, no dados al margen de la percepción (*Wahrnehmung*)]. Representa una creciente *especialización* del impulso afectivo y de sus cualidades” (GW 9, 22; SMK, 28). Lo que sucede, probablemente, es que el instinto introduce el acceso cognoscitivo a las cualidades de valor correspondientes a las resistencias y, *solo secundariamente*, la percepción teórica que venga a determinar las cualidades neutrales de las cosas del entorno en tanto que portadoras de aquellos valores. Y donde *todo* este acceso cognoscitivo, tanto al valor como a lo teórico, se produce, eso sí, solo en la medida en que lo requiere la actividad impulsivo-afectiva, sin elevar lo aprehendido a objetos (como veremos en el próximo capítulo).

Scheler añade otros rasgos del comportamiento instintivo que, aunque importantes en sí mismos, no nos resultan ahora de especial interés o se derivan sin más de lo ya dicho: su carácter rítmico, su prioridad con respecto a la sensación (no surge de la experiencia sensible, sino que, por el contrario, toda experiencia sensible está ya

condicionada de antemano por el instinto¹¹⁷), su administración según relevancia vital del curso de la memoria y de los períodos de sueño y vigilia, etc.

La memoria asociativa y el aprendizaje por asociación

La memoria asociativa representa un grado todavía mayor de especialización del impulso afectivo originario. Ella permite un *aprendizaje individual*, de modo que el ser vivo no distingue solo en general lo vitalmente valioso y lo vitalmente disvalioso y, más concretamente (gracias al instinto), lo vitalmente valioso y lo vitalmente disvalioso *para su especie*, sino incluso lo vitalmente valioso y disvalioso *para él como individuo*. Además del instinto que les lleva a rechazar la tierra o la hierba como alimentos, un gato o un perro aprenden que, de entre aquello que puede servir como alimento para su especie, unas cosas son, para él, preferibles a otras. Una mala experiencia comiendo pescado (al clavarse una espina, por ejemplo), puede hacer que un gato tienda a evitarlo en el futuro, prefiriendo la carne, incluso si ambos alimentos son igualmente beneficiosos en términos generales para la especie. Este fenómeno psíquico solo tiene cabida allí donde el grado de individuación del ser vivo es tan alto que da lugar a diferencias significativas en la estructura del entorno de individuo a individuo, incluso entre individuos de una misma especie.

Por tanto, a diferencia del carácter innato y heredado del instinto, aquí se trata ya de un comportamiento “por costumbre” (*«gewöhnheitsmäßig»*), adquirido a lo largo de la vida del individuo en virtud de experiencias repetidas. De manera que esta facultad no debe atribuirse, dice Scheler, a todo ser vivo, sino solo a aquellos “cuyo comportamiento se modifica *lenta y constantemente* de manera vitalmente favorable y, por tanto, con pleno sentido, a partir de un comportamiento previo del mismo tipo”; este refinamiento vital del comportamiento se da, entonces, “en estricta dependencia del *número* de intentos o de lo que se conoce como movimientos de prueba” (GW 9, 22; SMK, 29). Esto es posible solo sobre la base de una memoria asociativa: tomando como referencia el ejemplo del gato y el pescado, se establece una asociación entre la cosa del entorno “pescado” y un estado corporal doloroso tras venir una y otro repetidamente de la mano, quedando asimilada dicha asociación en la memoria (que no tiene todavía, en este nivel, la forma de un recuerdo consciente) y modificando el comportamiento futuro

¹¹⁷ Recordemos que el aparato de funciones sensibles está biológicamente condicionado. Según lo dicho aquí, dependería en primer lugar de los instintos innatos propios de cada especie.

del animal¹¹⁸. El aprendizaje de este tipo abre ya la posibilidad de la *tradición* en los grupos animales, en la medida en que el comportamiento así adquirido por un individuo “pionero” es a continuación imitado por sus compañeros de especie; pero esta tradición se distingue todavía del “recuerdo consciente libre” y de la “transmisión mediante signos, fuentes y documentos” (GW 9, 25; SMK, 34), que corresponden solo al ser humano, y no precisamente en tanto que ser vivo.

Dichas asociaciones son relativas a la vida del individuo en cuestión y no le vienen dadas de manera fija por su pertenencia a la especie, de modo que representan un grado superior de variabilidad con respecto al instinto¹¹⁹. La ventaja de la rigidez predeterminada de este último reside en su infalibilidad, al menos por lo que respecta a las situaciones típicas de la especie a las cuales se vincula. Pero esta misma falta de flexibilidad conlleva que, allí donde se presentan problemas relativos a una situación estrictamente individual, es decir, variable de individuo a individuo, el instinto no puede aportar orientación alguna. Por ejemplo, el instinto impulsa a toda vaca a comer hierba y no carne, pero no permite distinguir a una vaca concreta entre la hierba comestible y las plantas venenosas que han comenzado a invadir su hábitat. Una vaca que dejase de comer las plantas venenosas se habría puesto, gracias a un aprendizaje individual, por encima del instinto indiscriminado, obteniendo con ello una ganancia en términos vitales. En este sentido, el aprendizaje por asociación constituye, en relación con el instinto, “una poderosa herramienta de *liberación*” (GW 9, 26; SMK, 36)¹²⁰.

La efectividad del principio asociativo tiene el significado, en la estructura del mundo psíquico, de una *decadencia* del instinto y de su clase de “sentido”, como avance de la centralización y simultánea mecanización de la vida orgánica. Representa, además, la creciente *desvinculación* del *individuo* orgánico con respecto a la especie y la *rigidez* del instinto, inservible para la adaptación. Pues solo mediante el avance de dicho principio puede adaptarse el individuo, en cada caso, a *nuevas* situaciones, es decir, no

¹¹⁸ Scheler menciona aquí los célebres experimentos con perros de Pávlov. En efecto, se trata del mismo fenómeno que el científico ruso había descrito, desde el punto de vista fisiológico, bajo el nombre de “reflejo condicionado”. Cf. GW 9, 23; SMK, 30.

¹¹⁹ En la *Lección de biología* de 1908/1909 ya se señalan varias características del instinto frente a la “costumbre” (*Gewohnheit*) y la “inteligencia” (*Intelligenz*). Cf. GW 14, 354-361.

¹²⁰ Esta liberación, según el análisis de Scheler, conduce a que ciertos impulsos que de manera originaria, como instintos, están estrictamente al servicio de la vida, pasen a ejercitarse por motivos puramente hedónicos. Tal es el caso del impulso sexual, que “una vez liberado de la rítmica instintiva” (que lo limita a los períodos de celo), “se convierte progresivamente en fuente independiente de *placer*” (GW 9, 26-27; SMK, 37). Este carácter derivado de la conducta hedónica, que alcanza sus mayores posibilidades en el ser humano por su máxima desvinculación de la rigidez del instinto, sirve a Scheler para poner en cuestión la filosofía hedonista que intenta hacer del principio de placer un principio originario.

típicas de la especie; deja con ello de ser nada más que un punto de tránsito de procesos reproductivos. (GW 9, 26; SMK, 36)

Pero, como vemos, Scheler vincula en no menor medida la flexibilidad del comportamiento condicionado a su carácter relativamente mecánico y a una consiguiente pérdida de “sentido” vital, al menos en comparación con el instinto: “Es como si lo que en el instinto es automático y relativo a la especie se *volviera* mecánico en la asociación y el reflejo condicionado, es decir, relativamente libre de sentido (*sinnfrei*), pero al mismo tiempo susceptible de combinaciones más variadas” (GW 9, 21; SMK, 27). El aprendizaje por asociación posee sentido vital, esto es, sigue al servicio de la dirección de valor vital del impulso afectivo, pero dicho sentido está menos marcado que en el instinto debido a que las asociaciones se producen, en principio, de manera mecánica, según leyes asociativas y de contigüidad, como aquella “en virtud de la cual un complejo total de representaciones tiende a reproducirse y a completar sus partes ausentes cuando una parte de dicho complejo, [por ejemplo una parte del entorno,] es revivida sensible o motrizmente” (GW 9, 23; SMK, 31).

Ahora bien, aunque es innegable que la flexibilidad conferida al aprendizaje por asociación gracias a la aplicación de dichas leyes conlleva inevitablemente un mayor margen de error que en el caso del instinto innato (pues existe la posibilidad de “aprender mal”, mientras que el instinto viene ya “bien aprendido” de antemano), Scheler matiza que el funcionamiento de la memoria asociativa no es nunca *puramente* mecánico, sino que, por norma general, la mecánica de la asociación se realiza siempre en los límites establecidos por la dirección de valor vital:

[Por más que aquí resida una legalidad propia de la vida psíquica que cumple un papel muy importante en algunas especies animales superiores, particularmente en los vertebrados y mamíferos, la investigación ha demostrado lo siguiente con certeza:] que *nunca* podrían tener lugar asociaciones completamente estrictas de representaciones parciales que se basen solo en aquella legalidad de contacto y similitud, es decir, en la identidad parcial de las representaciones de partida con complejos previos. [...] Del mismo modo que no hay una sensación “pura”, aislada, estrictamente proporcional al estímulo, tampoco hay una asociación “pura”.] (GW 9, 23-24; SMK, 31)

La analogía con la sensación quedará más clara en la próxima sección, donde veremos con detalle que, en efecto, la sensación nunca se produce de manera puramente

mecánica, según el modelo de la acción del ser inerte, sino que, como se avanzaba en *El formalismo*, está regulada de antemano por la vida impulsiva: “[Toda sensación es siempre una función del estímulo y de la atención impulsiva]” (GW 9, 23; SMK, 31). Del mismo modo, el aprendizaje por asociación es tremendamente flexible gracias a las múltiples posibilidades ofrecidas por las leyes asociativas, pero solo *dentro de ciertos límites*: los establecidos por la legalidad vital originaria del impulso afectivo. Según Scheler, solo en los fenómenos vitales *privativos* o de vida decadente (particularmente, en la vejez) se aproxima el funcionamiento de esta facultad al de un puro proceso mecánico.

[Toda memoria asociativa se halla bajo la fuerza determinante de impulsos, de necesidades y de las tareas que estos mismos (o la imposición del adiestrador) establecen.] En toda ley asociativa se trata (...) tan solo, probablemente, de regularidades *estadísticas*, [no de leyes elementales de la vida anímica (como pretendieron Locke, Hume, Mill y toda la psicología asociacionista)]. Todos estos conceptos (sensación, reflejo condicionado) tienen, por tanto, el carácter de conceptos límite, que se limitan a señalar la dirección de una cierta clase de variaciones psíquicas o fisiológicas. (GW 9, 24; SMK, 31-32)

Esto se comprueba claramente en la descripción que hace Scheler del proceso de aprendizaje. El aprendizaje no “fija” cualesquiera comportamientos, sino solo aquellos que resultan vitalmente beneficiosos para el ser vivo:

Que [el animal] busque más tarde repetir aquellos movimientos que tuvieron *éxito* para una positiva satisfacción impulsiva cualquiera, de modo que queden “fijados” («*fixieren*») en él, con más frecuencia que aquellos que condujeron a un fracaso, constituye precisamente el hecho fundamental que caracterizamos con el *principio de “éxito y error”*. Allí donde encontramos tales hechos, hablamos de “*práctica*” («*Übung*») cuando tiene carácter puramente cuantitativo y de “*adquisición*” de costumbres («*Erwerbung*» von *Gewohnheiten*) [en sentido cualitativo]; según el caso, de adiestramiento (*Dressur*) o, si interviene el hombre, de adiestramiento externo (*Fremddressur*). (GW 9, 22; SMK, 29-30)

En la idea misma del principio de “éxito y error” se presupone la subordinación vital de toda ley asociativa mecánica, pues el “éxito” y el “error” se determinan en cada caso en función de las necesidades vitales del individuo. Es aquí donde se manifiesta

con total claridad el carácter *derivado* del aprendizaje por asociación con respecto al impulso afectivo originario, del cual es prolongación notablemente especializada, dando lugar “a una *dimensión* totalmente nueva de posibilidades de enriquecimiento de la vida” (GW 9, 26; SMK, 37). Finalmente, puesto que hemos visto que el proceso de asociación se realiza a partir de “complejos de representaciones”, es patente que en el nivel de la memoria asociativa Scheler introduce ya de manera decisiva la *determinación teórica* de las cosas valiosas del entorno, que en el instinto todavía era secundaria.

La inteligencia práctica

Mientras que la memoria asociativa tiene una gran presencia en la vida animal, la capacidad de la inteligencia práctica se halla limitada a unos pocos grupos de especies, como es el caso de los primates superiores. No en vano, ella supone el grado máximo de complicación de aquel simplicísimo impulso vital originario: permite al animal hacer frente, no ya a situaciones típicas de la especie (instinto) ni a situaciones a las que el individuo se enfrenta de manera repetida (aprendizaje por asociación), sino a situaciones *completamente nuevas*. La inteligencia práctica permite, pues, *improvisar de inmediato*, pero no de manera arbitraria, sino con sentido: siguiendo una rigurosa lógica vital.

Un ser vivo se “comporta” de manera *inteligente* cuando desarrolla, sin intentos de prueba o sin la intervención de *nuevos* intentos de prueba en cada caso, una conducta acorde a sentido (*sinnngemäßes*) ante situaciones *nuevas*, no típicas de la especie ni del individuo —ya sea una conducta “astuta” (*kluges*) o “torpe” (*törichtes*), es decir, que no alcance su meta, pero que pese a todo se muestre aspirando a ella (*anstrebendes*) [(solamente puede ser “torpe” quien es inteligente)]—; más aún, de manera *inmediata* y, sobre todo, con independencia del *número* de intentos realizados previamente con vistas a resolver una tarea impulsivamente determinada. (GW 9, 27; SMK, 39)

El principio asociativo suponía una cierta liberación con respecto al instinto; en comparación con la inteligencia práctica, en cambio, representa todavía “un relativo principio de la rigidez y de la costumbre”, es decir, “un principio ‘conservador’” (GW 9, 26; SMK, 36). Así, el comportamiento inteligente es la aplicación más específica y fina de la legalidad vital, pero sigue siendo una *prolongación del impulso afectivo*. Por sofisticada que sea, la inteligencia del animal no le acerca al ser humano en lo que este tiene de ser supravital, ya que dicho fenómeno sigue representando una manifestación de la esencia de la vida, si bien en su estrato más desarrollado; de hecho, el ser humano

posee esta inteligencia práctica en tanto que participa de la animalidad, no de la espiritualidad, y la tiene en común con los primates superiores, aunque en un grado más avanzado. Scheler recalca esto presentándola como “inteligencia práctica *todavía vinculada a lo orgánico* (*noch organisch gebundene praktische Intelligenz*)” (cursiva mía), y aclara también que las capacidades de “elección” y de “preferencia” entre bienes que ella trae consigo están asimismo “[todavía vinculadas a lo orgánico]” (GW 9, 27; SMK, 38); es decir, que obedecen a una lógica *estrictamente vital* y no representan aún, por tanto, fenómenos de naturaleza espiritual¹²¹. Justo esta vinculación esencial a la satisfacción de una actividad tendencial involuntaria es lo que hace de ella una inteligencia exclusivamente “práctica”.

Hablamos de inteligencia “vinculada a lo orgánico” en la medida en que el proceder interno y externo que adopta el ser vivo se halla al servicio de una excitación impulsiva o de la satisfacción de una necesidad, y llamamos también “práctica” a esta inteligencia porque su punto final (*Endsinn*) es siempre un *obrar* (*Handeln*) mediante el cual el organismo alcanza su meta impulsiva (*Trieb-Ziel*) (o no la alcanza). (GW 27-28)

Desde un punto de vista psíquico, esta inteligencia práctica debe entenderse al modo de una intuición súbita que *prevé* un posible estado de cosas todavía no actual. En efecto, para poder improvisar con sentido es imprescindible la capacidad de imaginar con antelación cómo quedarán las cosas si actúo de esta o de aquella manera, y de hacerlo sin intervención del pensar mediato, en la forma de un golpe de intuición; Scheler menciona aquí la noción de vivencia-“ajá” (*«Aha»-Erlebnisses*), acuñada por Karl Bühler y empleada por Wolfgang Köhler. Se presupone en este caso, no solo un sistema de funciones para percibir lo actualmente presente en el entorno, sino, más aún, que dichas funciones accedan también a situaciones futuras posibles (lo cual se distingue todavía del raciocinio deductivo, que tiene, entre otros rasgos, carácter mediato y no de intuición inmediata). Scheler define la inteligencia, por tanto, “como la *intuición* (*Einsicht*) súbitamente sobrevenida de un correspondiente *estado de cosas* y de valor (*zusammenhängenden Sachverhalt und Wertverhalt*) dentro del entorno, que ni

¹²¹ Lo cual no excluye que, ya presupuesto el principio espiritual, esta misma inteligencia se ponga al servicio de metas del espíritu: “Esta misma inteligencia puede estar puesta, en el hombre, al servicio de metas específicamente *espirituales*; solo entonces se eleva por encima de la *sagacidad* y la *astucia* (*Schlauheit und List*)” (GW 9, 28; SMK, 39); en otras palabras, al servicio de la *volición* humana. En cualquier caso, la reapropiación espiritual de la inteligencia práctica no elimina el origen vital de la misma, de igual modo que la apropiación del aparato funcional sensible para la realización de actos intencionales no excluye que dicho aparato esté biológicamente condicionado.

está dado de modo directamente perceptible (*wahrnehmbar*) ni fue nunca percibido con anterioridad, es decir, que no sería susceptible de reproducción” (GW 9, 28; SMK, 39).

Expresado de manera positiva: como *intuición* de un estado de cosas [(en lo que respecta a su existencia y a su ser-así contingente)] a partir de un entramado de relaciones cuyos fundamentos están *parcialmente* dados en la experiencia y parcialmente completados *anticipatoriamente* en la representación, como, por ejemplo, en un cierto nivel de la intuición óptica (*optischer Anschauung*). Es representativa, pues, de este pensar no reproductivo, sino *productivo* (*produktive Denken*), la *anticipación* (*Antizipation*), el *poseer-de-antemano* (*Vorherhaben*) un hecho *nuevo*, nunca antes vivido (*prudentia, providentia*, sagacidad, astucia) (*prudentia, providentia, Schlauheit, List*). (GW 9, 28; SMK, 39-40)

Scheler ofrece una minuciosa descripción del modo en que opera la inteligencia práctica, que ilustra a la perfección el carácter de estructura unitaria del entorno, es decir, su carácter de entramado de cosas en relaciones mutuas, donde el tipo de relación que se establece entre dichas cosas viene determinado desde una actitud impulsiva concreta¹²². La inteligencia permite un cambio total de dicha actitud con vistas a resolver una tarea tendencial determinada, tan específica y tan nueva para el propio individuo que ningún instinto ni ningún aprendizaje previo sirven para solucionarla; donde dicho cambio de actitud (que pasa momentáneamente de ser la “habitual” a ser la “dirigida a resolver este problema concreto”) implica una *reconfiguración de la estructura del entorno*, o al menos de una parte del mismo, debido a que se ven modificadas las relaciones existentes entre las cosas circundantes.

Analicemos el ejemplo escogido por Scheler a partir de los experimentos de Köhler con primates, cuya claridad es difícil de superar. En primer lugar, se plantea un problema muy concreto al ser vivo: “Los experimentos de Köhler consistían en introducir rodeos u obstáculos cada vez más complejos entre la meta impulsiva (*Triebziel*) (por ejemplo, una fruta, como una banana) y el animal, o también objetos que pudieran servir como posibles ‘herramientas’ (*Werkzeuge*) (...)” (GW 9, 29; SMK, 41-42). Supongamos que se muestra al primate un plátano, y que este plátano se halla a tal altura que le resulta inmediatamente inaccesible. Si quiere hacerse con el alimento, debe *actuar* de algún modo; pero dicha acción será *improvisada*, pues nunca antes ha

¹²² Ya se hizo una breve referencia a este pasaje de *El puesto del hombre en el cosmos* en la descripción del entorno como entramado tendencial, dentro del capítulo sobre la vida tendencial de la sección A.

tenido ocasión de aprender a resolver esta clase de dificultad (si el alimento siempre se le ha ofrecido al alcance de la mano).

A continuación, a la vista de la meta y ante la necesidad de ingeniárselas para alcanzarla, tiene lugar la reconfiguración de al menos una parte del entorno:

Cuando se muestra ópticamente al animal la meta impulsiva, por ejemplo una fruta, y esta se destaca nítidamente y de manera independiente a partir del campo óptico del entorno, se reconfiguran (*sich umbilden*) de modo peculiar *todos* los datos (*Gegebenheiten*) contenidos en el entorno del animal, especialmente el campo óptico entero entre el animal y la fruta. Este se estructura (*strukturiert sich*) en sus conexiones objetivas (*Sachbezügen*) y adquiere un relieve *relativamente* “abstracto” (*relativ «abstraktes» Relief*), de manera que las cosas que, percibidas por sí mismas, se presentan al animal como indiferentes o como algo “para morder”, algo “para jugar” o algo “para dormir” (...), adquieren ahora el *carácter referencial dinámico* (*dynamischen Bezugscharakter*) “cosa para agarrar la fruta”. (GW 9, 29; SMK, 42)

Es decir, la solución al problema pasa necesariamente por una reconfiguración “utilitaria” muy específica de las cosas presentes en el entorno. Dada la novedad de la actitud impulsiva orientada a resolver la dificultad en cuestión, dicha reestructuración súbita y momentánea supone una ruptura con la estructuración que se aplica a dichas cosas de manera habitual. Aquello que, por lo general, tiene un determinado significado tendencial para el ser vivo (como dice Scheler, “algo para jugar”, etc.), pasa a adquirir una significatividad tendencial completamente nueva, que perderá de nuevo una vez haya desaparecido el problema de que se trate. Y es que dicha significatividad tiene carácter de *referencia interna* a la nueva meta tendencial y se mantiene solo mientras dicha meta permanece sin resolver. Allí donde falta la inteligencia práctica como facultad, dicha reestructuración radical con vistas a solucionar la situación tendencial *novedosa* no resulta posible y, en consecuencia, el animal está desprovisto de recursos para afrontarla. Su instinto y su aprendizaje previo solo le orientan en la situación recurrente para la especie y en la situación individual igualmente recurrente.

En el ejemplo que Scheler toma de Köhler se introducen ciertas condiciones que garantizan que la conducta dotada de sentido vital no tiene su origen, efectivamente, ni en el instinto ni en el principio asociativo; dicho de otro modo, que garantizan que la situación es genuinamente novedosa y atípica para el individuo. Solo gracias a dichas condiciones puede suponerse con fundamento un principio de inteligencia en aquella

conducta, que, de lo contrario, resultaría inexplicable. Entre otros requisitos, las cosas que entran en la consideración del primate no son “solamente palos reales similares a las ramas de las que cuelgan frutas en la vida arborícola normal del animal —ello podría todavía interpretarse como instinto—, sino también un pedazo de alambre, briznas de paja, el ala de un sombrero de paja, una manta”, es decir, “*todo* aquello que satisface la representación abstracta ‘movible y alargado’” (GW 9, 29; SMK, 42-43). Es justamente esta búsqueda que hace el animal de cosas del entorno que satisfagan dicha “representación abstracta” lo que apunta en la dirección de una cierta previsión, de una anticipación representativa del tipo de cosa que podría solucionar el problema planteado. El animal se pone a la búsqueda inmediata de algo alargado, incluso si todavía no lo tiene a la vista, porque le sobreviene la intuición de que algo de tales características puede ser empleado de cierta manera para satisfacer su meta tendencial. La solución, en definitiva, no está ya dada de antemano, sino que al animal “se le ocurre” anticipándola.

Según la descripción de Scheler, es una cierta proyección del impulso del animal en las cosas del entorno lo que las hace aparecer con ese carácter de referencia a la meta impulsiva, como “instrumentos”, casi como si las cosas mismas estuvieran orientadas a la consecución de dicha meta:

El objeto que utiliza el animal adquiere el valor funcional dinámico, si bien solo *ocasional*, [de un “instrumento” (*Werkzeugs*),] de un “algo *para* la aproximación de la fruta”; [adquiere el carácter del estar-dirigido con sentido a la meta dada ópticamente y resaltada con fuerza:] la cuerda o el palo *mismo* se presentan al animal como “dirigiéndose” *hacia* la meta ópticamente dada, si no directamente *moviéndose* hacia ella¹²³. (GW 9, 30; SMK, 43)

En otras palabras, el mostrarse como *medio* para la consecución de una meta novedosa no se produce en virtud de un razonamiento ni en virtud de un estudio más o menos científico del ser-así de lo circundante; su inmediatez reside en que tiene el carácter de una “objetivación de la causalidad vivida de la acción impulsiva del ser vivo sobre las cosas del entorno (*Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität des Lebewesens auf die Dinge der Umwelt*)” (GW 9, 30; SMK, 43). El animal, sin concurso todavía de “actividad consciente y reflexiva” alguna, experimenta una cierta clase de “reorganización *intuitivamente* objetiva (*anschaulich*

¹²³ Para este último y muy curioso fenómeno, Scheler se remite a investigaciones de E. R. Jaensch con niños. Véase GW 9, 30; SMK, 43.

sachlicher Umstellung) de los datos del entorno mismos” (GW 9, 30; SMK, 43) en la medida en que tiene una previsión de la *eficacia causal* que la prolongación de su actitud impulsiva, en forma de acción, tendrá sobre las cosas del entorno. Dicha proyección anticipadora de la propia acción impulsiva y sus efectos es la que permite distinguir de golpe entre lo que “serviría” y lo que “no serviría” de cara a alcanzar la meta. Ahora bien, dado que por principio la noción de “objeto” (*Gegenstand*) corresponde solo al ser espiritual (como estudiaremos en el siguiente capítulo), quizá sería preferible evitar, para designar dicha representación anticipativa, el término de “objetivación” empleado por Scheler en el pasaje citado.

Es justamente la imposibilidad del mero ser vivo de tener ante sí las cosas del entorno en tanto que objetos lo que parece conducir a otro interesante punto señalado por Scheler: que, si bien el animal inteligente puede elegir entre *bienes*, es decir, entre *cosas de valor* pertenecientes a su entorno, no puede elegir entre *valores*. Resulta innegable que la situación antes descrita a propósito del primate abre la posibilidad de que este opte por uno u otro de los potenciales instrumentos que se le presentan a su alrededor, en función del mayor o menor valor de utilidad del cual cada uno de ellos es portador; sin embargo, al primate no le es dado el valor *en tanto que valor*, de modo que no puede elegir entre clases distintas de valor a la luz del orden objetivo de valores. Para ello tendría que poder realizar actos de *preferencia*, que Scheler definió en *El formalismo* como *actos* en sentido estricto: intencionales y dirigidos al valor en tanto que valor.

No obstante, este planteamiento de Scheler que no parece del todo acertado. Es cierto que al animal no le son dados los valores en tanto que valores, pero *tampoco* le son dados los bienes *en tanto que bienes*. Es bueno reconocer que el animal se relaciona inmediatamente con unidades cósmicas portadoras de valor y no con valores como cualidades abstractas, pero ni siquiera dicho comportamiento se basa en el dato de las cosas portadoras de valor en sí mismas, en tanto que objetos. De manera más sencilla, el animal reacciona a las cosas en la medida en que estas son efectivas tendencialmente sobre él en virtud de sus valores, es decir, en la medida en que funcionan como estímulos para él, pero sin reconocerlas a ellas mismas ni a sus valores como objetos.

Por ello considero injustificado, en cierta medida, el intento scheleriano de distinguir la “elección” realizada por el animal de la mera aplicación de una resultante de impulsos: “Es erróneo negar al animal la acción electiva (*Wahlhandlung*) y pretender

que solo le mueva en cada caso el impulso aislado ‘más fuerte’ [(según el principio de resultantes)]” (GW 9, 30; SMK, 44). Scheler lo argumenta del siguiente modo:

El animal no es un mecanismo de impulsos, [del mismo modo que no es un automatismo de instintos ni un mecanismo de asociaciones y reflejos]. No solo se hallan ya divididos sus impulsos en impulsos directivos superiores (*führenden Obertrieben*) e impulsos ejecutivos inferiores y auxiliares (*ausführenden Untertrieben und Hilfstrieben*), así como en impulsos dirigidos a actividades más generales o más específicas; también es capaz, por encima de todo esto, de intervenir *espontáneamente* desde su *centro* impulsivo (...) en su constelación impulsiva y, hasta cierto punto, evitar ventajas a corto plazo con vistas a obtener ventajas más alejadas en el tiempo y que deben alcanzarse mediante un *rodeo*, pero que son mayores. (GW 9, 30; SMK, 44)

Scheler lleva razón, sin duda, en separar esta elección impulsiva, *no voluntaria* (pues la voluntad presupone ya una actitud *objetiva*, según veremos), de la resultante de fuerzas inertes; las fuerzas vitales, en tanto que dirigidas según valor vital, no se comportan del mismo modo que aquellas. Las fuerzas vitales no se distinguen entre sí solo por su magnitud y dirección, al modo de las fuerzas inertes, sino que, como indica Scheler, existen entre ellas diferencias de nivel, donde ciertos impulsos “ejecutivos” se hallan subordinados a otros “directivos”. Intentar llevar a cabo el cálculo de su resultante implica ya una reducción de las fuerzas vitales a fuerzas inertes, perdiendo de vista estas decisivas diferencias cualitativas de nivel; su producto siempre será solo aproximativo y estadístico, del mismo modo que lo eran las leyes asociativas aplicadas al comportamiento del ser vivo. Pero esta imposibilidad de *obtener mediante un cálculo* la resultante, dado el carácter no puramente mecánico del sistema impulsivo, no significa que no haya, en último término, *una resultante*, y que esta determine el resultado incluso del comportamiento inteligente.

Este primer argumento de la *estratificación cualitativa* del sistema de impulsos no es, por tanto, decisivo. El segundo plantea, de manera más directa, una cierta *espontaneidad vital* (todavía no espiritual o personal) que haría posible *postergar* la acción que en cierto momento se muestra más beneficiosa para obtener, a largo plazo, un beneficio superior. Incluso si hay algo así como una resultante de los impulsos, esta no tiene por qué ejecutarse indefectiblemente; el ser vivo puede todavía, espontáneamente, ponerse por encima de dicho resultado y posponerlo. Esto significaría que el ser vivo no es totalmente presa de sus impulsos.

Sin embargo, también este argumento parece insuficiente: según la propia descripción de Scheler, si el ser vivo posterga una acción impulsiva, lo hace exclusivamente en virtud de una ganancia vital superior, es decir, *en virtud de un impulso vital*. Incluso este aparente adueñamiento que el ser vivo realiza de sus propios impulsos representa, en el fondo, un sometimiento a los mismos. Lo único que sucede es que se impone un impulso cualitativamente superior, o más general, que obliga a postergar impulsos cualitativamente inferiores o más específicos, siempre con vistas a la mayor satisfacción en términos de valor vital. La espontaneidad del centro vital lo distingue de la previsibilidad mecánica de lo inerte, pero no puede equipararse a la espontaneidad *libre* que encontramos en los centros personales. Lo más preciso sería hablar aquí de “espontaneidad según impulso afectivo”: hay espontaneidad, pero se desarrolla en los límites marcados por la legalidad de valor vital del impulso afectivo, sin poder rebasarla. La intervención espontánea genuinamente libre sobre la constelación de impulsos no puede realizarse desde el propio centro vital, sino solo desde un centro espiritual, como estudiaremos en la Tercera parte.

Dicho de otro modo: si la espontaneidad vital ha de distinguirse de la arbitrariedad del impulso ciego, debe tener su origen en un centro que establezca metas determinadas; y dichas metas habrían de ser cualitativamente *superiores a las vitales*, y no solo *vitalmente superiores*, para poder imponerse sobre la impulsividad vital *en general* y no solo sobre un impulso concreto. Algo que, por su propio sentido, no puede aplicarse al centro *vital*, como centro de una actividad siempre subordinada a la legalidad vital impulsivo-afectiva. La postergación de metas revela una cierta capacidad de *anticipación*, pero no una *espontaneidad* sobre el automatismo teleocline vital: la postergación misma es fruto de dicho automatismo. Lo indudable, eso sí, es la impresionante complejidad del automatismo vital, que además se halla en una permanente transformación dinámica.

Si el ser vivo inteligente no se viera abocado, en cierto modo, a elegir como instrumento aquello que se le *impone* tendencialmente en una vivencia de efectividad como más apropiado para la consecución de la meta, se le estaría atribuyendo una *libertad* que, según la teoría del propio Scheler, solo el ser espiritual abierto a la objetividad puede poseer. La única forma de evitar esta contradicción es reconocer, en contra de lo sostenido por Scheler en este pasaje, que el ser vivo sí se comporta, en todos los niveles psíquicos, de manera *relativamente automática* frente a la libertad personal, si bien de un modo esencialmente distinto al de los mecanismos inertes, dado

el carácter *vitalmente teleoclıno* de los impulsos. De no reconocer este segundo punto, incurriríamos en un mecanicismo; de no reconocer el primero, se diluye la diferencia esencial entre lo vital y lo espiritual que tanto interesa al propio Scheler. Para evitar la confusión mecanicista, puede hablarse simplemente de un *automatismo* de estímulo y respuesta de lo vital.

Dediquemos un último capítulo a precisar en qué consiste, precisamente, esta vivencia de *pura estimulación automática* que el ser vivo tiene del entorno, con independencia de su grado de desarrollo psíquico.

2. La relación entre el mero ser vivo y su entorno biológico: el automatismo impulsivo-afectivo de estímulo y respuesta

Tras el recorrido por los distintos niveles de la vida en su vertiente psíquica, Scheler encara en *El puesto del hombre en el cosmos* el problema de la diferencia entre el mero ser vivo (el animal) y el ser humano. Para hacer patente la contraposición entre el mero ser vivo y el ser humano como ser espiritual y no solo vital, Scheler ofrece una caracterización sintética de la relación entre ser vivo y *entorno (Umwelt)*, por un lado, y de la relación entre ser humano y *mundo (Welt)*, por otro. Dejando ahora de lado la contraposición misma y todo lo relativo a la noción de mundo, hemos de detenernos en la conceptualización de la naturaleza de la relación con el entorno. En ella, Scheler expone con toda claridad algo que en ninguno de los textos hasta ahora estudiados había quedado suficientemente acentuado: que la relación entre el mero ser vivo y su entorno puramente biológico tiene la forma de un *círculo cerrado de estimulación y respuestas a estímulo*. Veamos el modo en que Scheler formula este carácter de receptáculo cerrado que posee el proceso vital que engloba al ser vivo, al entorno y a los intercambios entre uno y otro.

En primer lugar, Scheler reconoce la ausencia de objetividad en la experiencia del entorno no humano, en la medida en que la atribuye solamente al ser espiritual:

[El ser espiritual] puede elevar a “objetos” («*Gegenstände*») los centros de “resistencia” y de reacción («*Widerstands*»- und *Reaktionszentren*) de su entorno, que también a él le son dados originariamente y que [son lo único que] tiene el animal, el cual se dirige a ellos *extáticamente*; así como puede, por principio, aprehender el ser-así mismo de dichos “objetos”, sin la restricción (*Beschränkung*) que experimenta este mundo de

objetos o su donación (*Gegebenheit*) en virtud del sistema impulsivo vital y de las funciones y órganos sensibles a él asociados. (GW 9, 32; SMK, 48-49)

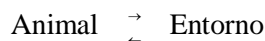
En este pasaje encontramos varias ideas centrales. Primero, que el ser vivo dotado de espíritu posee *también* una experiencia de las unidades efectivas del entorno, pero no vive volcado “extáticamente” en ellas como el animal o el mero ser vivo en general, sino que ya puede reconocerlas como *objetos* con entidad propia, independiente de su carácter de estímulo para él. Y, en segundo lugar, el ser-así de la objetividad es dado como tal *ser-así objetivo*, mientras que para el ser vivo la aprehensión funcional del ser-así conlleva la reducción del mismo a mero factor de estimulación.

Salvo en la planta, los actos cognoscitivos auxiliares permiten al mero ser vivo ver, oír, oler o percibir afectivamente las determinaciones concretas del ser-así de las unidades efectivas del entorno. Pero dicho ver o dicho percibir afectivamente, aunque tienen ya un riguroso carácter perceptivo, no hacen todavía objeto de aquello que captan. En otras palabras: el ser vivo *ve* el color de una manzana y *percibe afectivamente* su valor nutritivo, pero no *sabe de ellos*, ni de la manzana, ni de su propia percepción de la manzana, ni de que el valor de la manzana sea lo que le motiva a comerla. En referencia particular a la conciencia de sí mismo, dice Scheler: “El animal oye y ve, pero sin saber (*wissen*) *que* oye y ve” (GW 9, 34; SMK, 53). Podríamos agregar: sin saber tampoco *qué* oye y ve. En la medida en que los actos perceptivos permanecen subordinados al impulso afectivo vital, el ser vivo *percibe*, pero su percepción es “mera función” de un responder a estímulos que no sabe nada de la objetividad de las cosas estimulantes, ni de objetividad alguna en general.

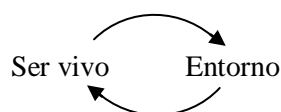
En la Primera parte ya quedó introducida esta noción de “mera función”. Aunque la distinción entre “acto” y “función” propuesta por Scheler es ciertamente ambigua, cabe interpretar que una función aprehensora solo puede carecer de la naturaleza intencional propia del “acto” si se despliega como mera función de un tender. En este caso, el término “función” ya no solo hace referencia, como en Stumpf, a una “actividad” aprehensora, sino también a lo que se realiza “*en función de*” algo: como variable dependiente de un tender, en este caso. El percibir y el tener sensación están plenamente condicionados al despliegue de la actividad tendencial del ser vivo y no acceden intencionalmente a la objetividad como tal, sino solo a lo que la objetividad tiene de simple “signo” de lo vitalmente relevante, es decir, de la efectividad de los valores vitales del entorno. Pero ni los valores mismos ni lo teórico portador de valor se

presentan como tales, pues ya vimos que tal conocimiento perceptivo de la objetividad es irrelevante en términos estrictamente vitales.

Scheler plantea la naturaleza de la relación entre ser vivo y entorno mediante el siguiente esquema (donde, naturalmente, se puede sustituir “animal” por “ser vivo” en general¹²⁴) (GW 9, 33; SMK, 50):



Como vemos, se traza una primera flecha que parte del ser vivo en dirección al entorno; a continuación, el entorno opera a su vez sobre el ser vivo. La relación tiene forma de *círculo cerrado* y podría dibujarse con más claridad de la siguiente manera:



Según explica Scheler, todo comportamiento del ser vivo tiene su punto de partida, desde el lado del organismo, en un determinado *estado vital*, es decir, en un *estado impulsivo-afectivo* del centro dinámico vital. El acceso al entorno está ya condicionado desde dicho estado y se realiza solo en la medida en que aporta aquello que resulta interesante para la situación impulsiva del ser vivo.

En el animal —ya esté más o menos organizado— toda acción y *toda* reacción por él ejecutada, incluida la “inteligente”, parte de un estado (*Zuständigkeit*) fisiológico de su sistema nervioso, al que corresponden, desde el lado psíquico, [los instintos,] los impulsos (*Triebimpulse*) y la percepción sensible. Aquello que *no* es interesante para estos [instintos e] impulsos tampoco es dado (*gegeben*), y aquello que es dado se da al animal como centro de *resistencia* para su deseo y su rechazo (*Widerstandszentrum für sein Verlangen und sein Verabscheuen*), [es decir, para el animal como centro biológico (*biologisches Zentrum*)]. (GW 9, 32-33; SMK, 49)

En resumen, “la partida desde el estado psíquico-fisiológico es siempre el primer acto del drama de un *comportamiento animal* con su entorno” (GW 9, 33; SMK, 49). Y, puesto que el punto de partida es el estado impulsivo del ser vivo, aquello con respecto a lo cual se comporta no es la objetividad misma, sino una *reconfiguración* y un *recorte* tendenciales de la misma; aunque sin ser dados como tales. En el texto recién citado

¹²⁴ Scheler tiene interés en mostrar la separación esencial entre el hombre y el *animal*, en la medida en que el hombre es *también* animal (y no, por ejemplo, planta). Pero este esquema es válido para todo mero ser vivo.

vemos claramente reflejada la idea del condicionamiento tendencial de la percepción. De hecho, siendo precisos, Scheler no debería decir que al animal se le dan los centros de resistencia *como* centros de resistencia: simplemente, choca con ellos y los *vive* en su efectividad. “Darse-como-tal-o-cual” es justamente la estructura del abrirse a *objetos* de que carece el ser vivo; que algo se dé “como algo” presupone ya un desdoble entre el algo *en sí mismo*, en su pura entidad propia, y el modo *como* nos es dado. Esta distinción es la que resulta inaccesible al ser vivo, como ilustra el siguiente ejemplo de Scheler: “Un mono al que se da en la mano una banana medio pelada huye de ella, mientras que si se le da completamente pelada se la come y, si se le da sin pelar, la pela y después se la come. La cosa [‘banana’] no se ha modificado (*sich «verändert»*) para el animal, sino que se ha transformado (*sich verwandelt*) en *otra cosa*” (GW 9, 36; SMK, 56). No hay para el ser vivo *una y la misma cosa*, la “banana”, con entidad propia al margen de su modo de donación y de que se dé unas veces como “a medio pelar” y otras como “sin pelar”, sino que la “banana a medio pelar” y la “banana sin pelar” son “algunos” totalmente diferentes: constituyen una *unidad efectiva* (estímulo) diferente, y para el ser vivo no hay nada más allá de la experiencia de estimulación.

En efecto, el entorno tiene siempre un carácter cerrado, en el sentido de que el estado vital lo delimita de tal modo que, por principio, todo más allá del entorno es imposible. Siguiendo las descripciones de Uexküll, el ser vivo “carga [con su entorno] como estructura allá donde vaya, como el caracol con su casa” (GW 9, 34; SMK, 51). Cuando se dice que un ser vivo trasciende o amplía su entorno, ello solo quiere decir que su propio sistema de impulsos ha experimentado un enriquecimiento que implica un correlativo enriquecimiento del entorno; nunca puede significar que, partiendo del *mismo* sistema de impulsos, el ser vivo haya logrado acceder a un entorno más amplio. El entorno biológico corresponde siempre con toda precisión al estado vital de partida, como ya se sostenía en *El formalismo*.

La estructura del entorno se ajusta a la perfección, de manera completamente cerrada (*vollständig geschlossen*), a su peculiaridad fisiológica, e indirectamente morfológica, así como a su estructura impulsiva y sensible, que constituyen una rigurosa unidad funcional. Todo aquello en lo que el *animal* puede reparar y todo lo que puede captar de su entorno se encuentra dentro de las *firμες barreras y límites de su estructura de entorno*. (GW 9, 33; SMK, 49-50)

Dicho con mayor claridad: la unidad del entorno, con todos sus componentes parciales, es ella misma *función de procesos vitales*, sin entidad propia al margen de su participación, positiva o negativa, en dichos procesos. No es que en el ser vivo acontezcan procesos vitales *subjetivos* que entren en cierta relación con una *objetividad* externa, sino que *el proceso vital engloba la unidad total “ser vivo”- “entorno”*: uno y otro son meros miembros abstractos de un proceso donde, sencillamente, no es vivida la distinción tajante entre subjetividad y objetividad. O, si se prefiere, donde lo correspondiente al entorno es, en cierto modo, tan “subjetivo” como lo correspondiente al ser vivo, al ser también mera función del proceso vital completo. También esto se defendía con claridad en *El formalismo*, siguiendo las teorías biológicas de Uexküll.

A partir de aquí, el resto del “drama” de la vida animal se desarrolla de la única manera posible: su segundo acto consiste en “el establecimiento (*Setzung*) de una modificación real cualquiera de su entorno en virtud de su reacción en dirección a la meta impulsiva directriz” (GW 9, 33; SMK, 50). En otras palabras, el animal actúa (o reacciona) con vistas a alcanzar la meta tendencial dominante, o a rechazar una contra-meta, lo cual produce una modificación en el entorno: el alimento es ingerido, la cosa amenazante desaparece de la vista... Pero el objetivo no era esta modificación *objetiva* de lo circundante, que ni siquiera es captada como tal, sino la modificación del *propio estado vital* que a través de ella se consigue: la satisfacción del hambre, el paso del miedo a la tranquilidad, etc. De modo que “el tercer acto es el estado psíquico-fisiológico que, mediante [la modificación del entorno], se modifica junto con aquel” (GW 9, 33; SMK, 50).

Pongamos un ejemplo para ilustrar esta sucesión de pasos: primero, el ser vivo, orientado tendencialmente a la nutrición, se encuentra hambriento, y desde esta situación de insatisfacción se le plantea como meta tendencial la obtención de alimento; en segundo lugar, se desplaza hasta tener a la vista algo que funcione como ejemplar de la meta “alimento”, ingiriéndolo a continuación; por último, la obtención y la ingesta del alimento tienen como resultado la resolución de la tendencia de partida y el regreso a un estado de equilibrio.

Así, todo comienza con un estado vital y concluye con un estado vital, según reflejaba el esquema circular de Scheler. El comportamiento con respecto al entorno y toda modificación operada sobre el mismo son siempre “*mera función*” de la *resolución de una situación tendencial*. El proceso vital transcurre operando de manera cerrada sobre sí mismo, tomando el entorno como fuente de “problemas” tendenciales

(de oposiciones al impulso, contra-metas) y de “satisfacciones” igualmente tendenciales (metas en sentido positivo, medios para conseguirlas...). El entorno no es un “afuera” del proceso vital, sino uno de sus elementos constitutivos: en su interior, la realidad objetiva queda reducida al papel de *interlocutor tendencial automático* del centro impulsivo vital; o de mera superficie de respuesta a las llamadas tendenciales que parten de este último. En resumen, el entorno biológico es “puro estímulo” por relación a los impulsos vitales.

Lo difícil para el ser humano es imaginar en qué pueda consistir la experiencia de este puro entorno biológico, es decir, de un entorno que no se presenta con fundamento en una objetividad (y, primariamente, en una objetividad de valor, como se indicaba en las páginas de *El formalismo* sobre el “medio” humano). Así lo indica el propio Scheler:

Hemos de pensar en rarísimos estados extáticos del hombre para ponernos, más o menos, en el estado normal del animal: bajo hipnosis en remisión, mediante el consumo de determinados narcóticos o con la aplicación de ciertas técnicas que desactivan el espíritu conscientemente [(es decir, con ayuda del propio espíritu)], como, por ejemplo, las de los cultos orgiásticos de toda clase. (GW 9, 35; SMK, 53)

Eliminar dicho presupuesto de objetividad, convirtiendo todo acto cognoscitivo en “mera función” de una actividad de estímulo-respuesta, es algo vedado al ser humano en su vida normal; su logro, en cualquier caso, conllevaría la clausura de la descripción del “puro estímulo”, pues este ya no se presentaría *en tanto que tal*.

Pero también el otro elemento del proceso vital, esto es, el comportamiento del propio ser vivo, es a su vez mera función de dicho proceso. Toda acción hacia estímulos y toda reacción desde estímulos está sometida, en último término, a la búsqueda de satisfacciones tendenciales involuntarias. En tanto que tal, y aunque Scheler nunca llegue a formularlo de esta manera, el comportamiento del mero ser vivo tiene carácter puramente *automático*. Dadas una situación impulsiva de partida y una situación determinada de los componentes del entorno (ausencia o presencia de alimento, de fuentes de peligro, etc.), el ser vivo no tiene más remedio que actuar del modo exigido por la permanente resolución del proceso vital. En rigor, toda acción del ser vivo es *reacción*, y reacción *automática*, a la totalidad de la situación vital, que engloba la propia situación impulsiva y la situación del entorno. Dicho automatismo no es vivido,

claro está, a la manera de una *compulsión*, pues ello ya presupondría la voluntad libre sometida a cierta constricción.

Siguiendo a Scheler en la idea de una dirección cualitativa teleoclina del sistema de impulsos vitales, este automatismo del comportamiento del ser vivo no se deja reducir al funcionamiento de un *mecanismo*. Dicha dirección teleoclina en permanente transformación y susceptible de enriquecimiento o empobrecimiento, junto con la extraordinaria complejidad estratificada del sistema de impulsos, hace imposible todo intento de “cálculo del resultado” del automatismo. Sin embargo, de estos textos de Scheler se deriva que dicho comportamiento ha de ser rigurosamente caracterizado, pese a todo, como *automatismo cerrado de estímulo-respuesta*, excluyendo toda espontaneidad *libre* con respecto al mismo. Como se argumentó más arriba, incluso el comportamiento inteligente es resultado de la situación vital en cuestión, por mucho que intervengan en ella la anticipación y una gran variedad inicial de posibilidades de acción.

**SECCIÓN D. EL CONDICIONAMIENTO TENDENCIAL DE LA PERCEPCIÓN EN
CONOCIMIENTO Y TRABAJO (1926)**

1. Propósito de *Conocimiento y trabajo*

El tratado *Conocimiento y trabajo* (*Erkenntnis und Arbeit*) apareció en 1926, una década después de la publicación de la segunda parte de *El formalismo*, dentro del volumen titulado *Las formas del saber y la sociedad* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), que incluía otros dos trabajos anteriores de temática afín: la *Sociología del saber* (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, publicado originalmente en 1924) y *Universidad y escuela superior* (*Universität und Volkshochschule*, 1921).

En el caso de *Conocimiento y trabajo*, el objetivo de Scheler es someter a crítica la filosofía pragmatista¹²⁵. Si bien encuentra erróneo el intento de anclar todo criterio teórico, e incluso la idea misma de verdad, en la vida práctica (el “trabajo”), Scheler halla una proximidad entre el pragmatismo y su propia convicción de que ningún interés cognoscitivo puede ser *previo* ni estar por completo desvinculado de una cierta actividad tendencial. Aun así, cree necesario, frente al pragmatismo, poner un límite fundamental a esta prioridad de lo impulsivo sobre lo estrictamente perceptivo: el *condicionamiento impulsivo* no afecta a lo *percibido* mismo (lo “conocido”), sino solo a la *selección* de contenidos objetivos operada por el acto perceptivo.

Al hilo de esta crítica del pragmatismo, Scheler ofrece una nueva versión de su teoría de la percepción, con la que busca apoyar algunos elementos de la filosofía pragmatista y rechazar otros. Por mi parte, me centraré en la discusión del punto de vista de Scheler sin entrar a valorar sus relaciones con el pragmatismo. Quisiera mostrar que lo sostenido en esta obra descansa plenamente sobre los fundamentos teóricos ya establecidos en *El formalismo*. Sin embargo, ciertos aspectos novedosos hacen ahora aparición y reclaman una integración cabal en el sistema de Scheler.

El prólogo del autor a la tercera edición de *El formalismo*, redactado en diciembre del mismo año en que se publicó *Conocimiento y trabajo*, apunta acertadamente, según creo, en esta dirección:

¹²⁵ Véase el extenso estudio de la postura de Scheler ante el pragmatismo, a partir de *Conocimiento y trabajo*, en Frings (2001), pp. 212-247. Allí también se ofrece una densa exposición de los temas que nosotros vamos a privilegiar en esta sección: la cuestión del condicionamiento tendencial de la percepción y del tener sensación, la noción de “imagen” y el concepto de estímulo. Por su parte, Allodi (1998) analiza la relevancia de la crítica scheleriana al pragmatismo por relación a filosofías posteriores, aunque sin llegar a precisar con exactitud en qué consiste dicha crítica y sin valorar suficientemente los importantes puntos de acuerdo entre Scheler y el pragmatismo.

En la segunda parte de la misma obra [*Las formas del saber y la sociedad*], titulada *Conocimiento y trabajo*, se aplica la doctrina de la jerarquía de valores de *El formalismo* a los problemas de las formas y de los criterios del saber (saber de trabajo, saber de formación, saber de salvación). Además, en el apartado de dicho ensayo que se titula “Filosofía de la percepción”, la cuestión de si los valores están dados con *anterioridad* o con *posterioridad* a los contenidos de representación (de todo tipo), ya discutida con detalle en *El formalismo*, se resuelve de la misma manera que hace años en aquella obra; es decir, en el sentido de la donación *previa*. En la doctrina sobre la actividad de la fantasía (también la fantasía del deseo) desarrollada por el autor en aquel lugar se encuentra una importante ampliación de lo dicho en *El formalismo* sobre “tender y querer”; en otras partes de la “Filosofía de la percepción”, particularmente en el apartado sobre los conceptos “entorno”, “estructura del entorno”, “sensación” y “estímulo”, se halla una prolongación y una nueva corroboración de lo explicado sobre estos temas en *El formalismo*. (GW 2, 18)

Una lectura minuciosa de *Conocimiento y trabajo*, como la que aquí quisiera ofrecer por lo que respecta a la cuestión del entorno y de su percepción, permitirá confirmar estas relaciones cruciales con *El formalismo*, así como el ensamblaje coherente que encuentran las innovaciones conceptuales de la obra tardía en el edificio teórico de partida.

Tomaré únicamente en consideración, según lo dicho más arriba, el capítulo de *Conocimiento y trabajo* dedicado a nuestro tema: “Para una filosofía de la percepción” (GW 8, 282-358), cuyo primer apartado está destinado a desentrañar el sentido de la percepción y la sensación (GW 8, 284-343); el segundo, mucho más breve, aborda la relación entre percepción y fantasía (GW 8, 343-358). En un cierto momento se incluirán descripciones adicionales tomadas del siguiente capítulo del libro, acerca de la “Metafísica de la percepción y el problema de la realidad” (GW 8, 359-378).

2. La idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción y del tener sensación

El objetivo de Scheler en el capítulo sobre la percepción de *Conocimiento y trabajo* es la defensa de los sólidos fundamentos de la “teoría impulsivo-motriz de la sensación y de la percepción” (*triebmotorische Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie*), o “doctrina del condicionamiento impulsivo-motor de la sensación y la percepción” (*Lehre von der triebhaft-motorischen Bedingtheit von*

Empfindung und Wahrnehmung) (GW 8, 282-283). Atribuye el surgimiento de dicha teoría a ciertos “filósofos de orientación pragmatista”: autores de los que Scheler llegó a ser contemporáneo, como Henri Bergson y Hugo Münsterberg, pero también Maine de Biran. De modo que Scheler se retrotrae al menos hasta la filosofía del siglo XVIII en busca de las fuentes de una doctrina que, según él, “contiene una serie de indudables elementos de verdad” (GW 8, 283).

El núcleo de dicha teoría es el siguiente:

Las funciones sensibles y sus correspondientes órganos no son instrumentos de un conocimiento teórico desinteresado de la naturaleza, sino fenómenos de regulación y modificación de nuestra *acción* sobre la misma (*Regulations- und Modifikationsvorgänge unseres Handelns auf sie*). (GW 8, 283)

Si bien en este texto se habla sin más de las “funciones sensibles”, enseguida veremos que Scheler amplía esto a la unitaria actividad perceptiva completa. Se trata, pues, de que dicha actividad perceptiva total, así como, naturalmente, las funciones sensibles en que esta se desarrolla y ramifica (a través de actos de visión, de audición, etc.), está siempre de manera inmediata al servicio de la *acción* (*Handeln*) y nunca en primer lugar al servicio de una pura actividad cognoscitiva; “desinteresada” (*uninteressierten*), según la fórmula de Scheler. La percepción y el tener sensación a ella vinculado se ejecutan únicamente en la medida en que permiten “regular” y “modificar” dicha acción sobre lo circundante, y no en virtud de una actitud estrictamente cognoscitiva. Solo se conoce perceptivamente la realidad circundante en la medida en que dicho conocimiento perceptivo queda integrado en el comportamiento práctico.

Es evidente que esta tesis del condicionamiento tendencial no es en absoluto nueva en la filosofía de Scheler. Ya quedó establecida en nuestro análisis de *El formalismo*: en esta obra, escrita entre diez y quince años antes de la publicación de *Conocimiento y trabajo*, se defiende de manera expresa que el tener sensación (y, con él, la percepción) está subordinado a la actividad tendencial. De hecho, vimos que este punto de vista aparece ya, aunque no tan desarrollado, en la *Lección de biología* de 1908/1909. Lo único que aporta la obra de 1926, al menos en esta formulación preliminar, es un nuevo modo de exponer la misma idea.

Conviene señalar de antemano que en el Scheler tardío la noción de impulso destierra casi por completo a la de tendencia, como ya pudimos comprobar en *El puesto*

del hombre en el cosmos. Pero nada indica que el condicionamiento *impulsivo-motor* de *Conocimiento y trabajo* no equivalga al condicionamiento *tendencial* de *El formalismo*. Recordemos que allí ya se definía la tendencia (*Tendenz*) como poseyendo una manifestación psíquica, “interna”, y otra fisiológica, “externa”: se trata, respectivamente, del *impulso* y del *movimiento*. En palabras de Scheler que me permito citar de nuevo: “La ‘tendencia’ («*Tendenz*») es, según esto, un componente cualitativamente idéntico de impulso y movimiento vital (*ein qualitativ identisches Bestandteil von Trieb und vitaler Bewegung*)” (GW 2, 414; nota al pie). Y en la *Lección de biología* de 1908/1909 se puntualiza que, “en el movimiento vital, el movimiento nos es dado de tal modo que vivimos el cambio de lugar como condicionado por una tendencia (*Tendenz*), como consecuencia inmediata de una actividad interna del ser que se mueve” (GW 14, 327). Según esto, Scheler parece entender que lo característico del *movimiento* vital, frente al movimiento inorgánico, es su naturaleza tendencial, siendo el *impulso* (impulso *afectivo*, como sabemos) su cara interna. De manera que decir “condicionamiento *impulsivo-motor*” es lo mismo que decir “condicionamiento *tendencial*”. El cambio de terminología no solo no supone un cambio de punto de vista con respecto a *El formalismo* y la *Lección de biología*, sino que parece basarse en lo dicho allí.

En la nueva formulación de dicho condicionamiento, Scheler explica que todas las funciones sensibles, en unidad, poseen “el mismo sentido *teleoclino total* (*teleoklinen Ganzheitssinn*) de servir al *óptimo curso vital* del organismo (*dem optimalen Lebenslauf des Organismus zu dienen*)” (GW 8, 283). Que el condicionamiento tendencial se equipare sin más a un condicionamiento vital no resulta sorprendente a la luz de lo expuesto en la pasada sección, pero puede ser problemático si Scheler pretende aplicarlo también al ser humano, como parece ser el caso. Sea como sea, aparquemos este problema hasta el final de la presente sección.

Scheler se va a referir aquí a la percepción (y al tener sensación a ella asociado), así como a la *fantasía*; y a todos ellos como actos *teóricos*, no afectivos. Por lo que respecta a la percepción propiamente dicha, limita sus consideraciones a la “*Wahrnehmung*” y a la “*Perzeption*”, esto es, a lo que hasta ahora se ha venido traduciendo en este trabajo por “percepción teórica”. Por cuestiones de comodidad, a lo largo de esta sección traduciré dichos términos simplemente por “percepción”; el lector ha de tener en cuenta que se trata siempre, salvo que se indique lo contrario, de la percepción teórica. Sobre la relevancia de la tesis del condicionamiento en lo que

concierno a la percepción *afectiva* de valores, será abordada al final, como un complemento a las descripciones de Scheler.

Si bien la percepción en general es en sí misma un acto cognoscitivo que, frente al tender, no *tiende* a su correlato intencional, sino que se limita a donarlo en su objetividad, la tesis aquí sostenida es que toda percepción, como acto cognoscitivo, está subordinada y puesta al servicio de una actividad tendencial.

Pero el surgimiento de una percepción (*Wahrnehmung*) está siempre co-determinado mediante algún grado de comportamiento involuntario y espontáneo del organismo (representado psíquicamente por la *atención* pasiva y los *impulsos* [*Triebimpulsen*] que la regulan, y fisiológicamente por las inervaciones *motrices*) y no es nunca una mera consecuencia unívoca y proporcional de estímulos y de procesos sensoriales a ellos exclusivamente vinculados. (GW 8, 284)

Fijémonos en que aquí el comportamiento es calificado de “involuntario”; Scheler no parece estar pensando en el obrar volitivo humano. Que la percepción no sea simple consecuencia unívoca de estímulos, estando por el contrario siempre asociada a un impulso y a un movimiento orientados tendencialmente, significa ante todo que la percepción no tiene nunca carácter meramente receptivo. De hecho, Scheler cree que sus ideas se hallan en total oposición a la tradición por el siguiente motivo:

Tanto el racionalismo como el sensualismo estuvieron durante siglos de acuerdo en ver en la sensación algo meramente “receptivo”, una *consecuencia proporcional* de estímulo y subordinada a este de manera cualitativamente unívoca; y en pensar la percepción (*Wahrnehmung*) misma y su contenido como *construida a partir de sensaciones*; reconociendo en ella al mismo tiempo, sin embargo, una “capacidad cognoscitiva” («*Erkenntnisvermögen*»), si bien la inferior de todas. (GW 8, 284)

Sin embargo, frente a lo que Scheler plantea aquí, la idea de una percepción al servicio del tender no elimina su esencial carácter “receptivo”; solo implica que la *receptividad* cognoscitiva de la percepción está integrada en una *actividad* tendencial y puesta al servicio de ella. Por tanto, es necesario matizar el texto de Scheler: es justamente en tanto que receptiva que la percepción puede tener importancia para el tender, aportándole el conocimiento de la realidad circundante al cual, por sí mismo y en tanto que puro “tender-a”, carece de acceso. Por otro lado, que la sensación no sea mera consecuencia proporcional de un estímulo tampoco significa que no funcione

como receptividad del mismo, sino solo que el estímulo mismo está seleccionado desde la actividad impulsiva.

Con lo dicho queda presentado de manera suficiente el tema que nos ocupará en lo sucesivo. Adentrémonos, paso a paso, en los pormenores de la teoría defendida por Scheler.

3. Crítica de la noción mecanicista de percepción y formulación de la alternativa scheleriana

Una de las novedades de *Conocimiento y trabajo* con respecto a *El formalismo* es el minucioso despliegue que se hace de la crítica a la concepción mecanicista de la percepción, si bien es cierto que dicha crítica estaba ya asumida en la obra más temprana, especialmente en el apartado sobre la sensación. La doctrina scheleriana del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción se va perfilando en gran medida a partir de dicha crítica y en oposición expresa a buena parte de la tradición filosófica.

Tras ubicar el origen de la teoría mecanicista de la percepción en el “materialismo atomista” de Demócrito (GW 8, 285), Scheler establece una serie de prejuicios todavía vigentes que caracterizan a dicha teoría: la interpretación según la cual las cualidades sensibles son “*solamente* contenidos del tener sensación¹²⁶ y no, *de manera igualmente originaria, determinaciones objetivas*” de la cosa; de manera que dichas cualidades, y no solo el tener sensación mismo, poseen carácter meramente *subjetivo* y son dependientes del sistema nervioso en cuestión; que el objeto de la percepción está *construido* a partir de tales cualidades subjetivas, y, finalmente, que la relación entre los estímulos y las cualidades sensibles (así como los objetos intencionales por ellas conformados) es de carácter *causal*. En definitiva, los estímulos son “causas reales efectivas” de objetos intencionales que no tienen entidad “como fenómenos objetivos independientemente de su ser percibidos” (GW 8, 286-287): un mundo de objetos físicos actúa causalmente sobre nosotros y produce una serie de sensaciones estrictamente subjetivas que dan lugar a los objetos de la percepción, de tal modo que allí donde veo una mesa no hay, *en realidad*, tal mesa, sino solo un conjunto de partículas causalmente efectivas sobre mi sistema nervioso. La mesa, tal como la veo, carece de entidad objetiva: es una mera imagen subjetiva construida a partir de datos de

¹²⁶ Seguiré traduciendo “*Empfinden*” por “tener sensación”.

sensación inmanentes a la conciencia, producidos causalmente por aquel conjunto de partículas en su acción sobre el sistema nervioso.

Scheler considera que la interpretación causal de la percepción y su reducción a una experiencia de algo estrictamente subjetivo van indisolublemente unidas. En efecto, esta supuesta subjetividad de la experiencia perceptiva y sensible se desvanece en el momento en que se reconoce su carácter *estrictamente intencional*.

Esta naturaleza intencional de la sensación y de la percepción es lo que Scheler busca subrayar en su propia teoría. Aunque la fenomenología de Husserl ya había insistido en este punto, veremos que lo interesante de la opción de Scheler es el modo particular en que concibe la intencionalidad perceptiva misma. Por ahora, exponamos de manera muy breve lo fundamental de su planteamiento, dejando para los siguientes capítulos la discusión de la peculiar terminología empleada por Scheler y de las ideas a ella asociadas.

Citemos primero el siguiente pasaje, donde Scheler intenta determinar en qué consiste el “contenido” del percibir como *acto unitario*, “a diferencia de la *función*”; lo cual indica, si recordamos la terminología de *El formalismo*, que se está pensando en la percepción como *acto intencional* realizado a través de *funciones sensibles* (las cuales, en sí mismas, podrían no ser intencionales).

El así denominado “contenido” de la percepción, como acto funcionalmente unitario — a diferencia de la función (ver, oír, oler, tener sensación, etc.)— no es ni una “reproducción” (*Abbild*) inmaterial positiva del ser-así (*Sosein*) de las cosas del entorno, como asumieron Aristóteles y la escolástica en su teoría de la “*species sensibilis*”, ni tampoco una consecuencia causal unívoca y proporcional de estímulos físicos y químicos; las cuales surgirían en el cerebro o en una supuesta sustancia anímica (*Seelensubstanz*). Tampoco consiste nunca en un mero “complejo de sensaciones”, sino simplemente en un “recorte” (*Ausschnitt*), realizado por actos psíquicos, tremendamente variable y delimitado; un *contenido parcial del ser-así intuitivo de las cosas mismas* (*ein Teilgehalt des anschaulichen Soseins der Dinge selbst*). (GW 8, 283)

Aunque Scheler ni siquiera utiliza el término “intencional”, aquí hay una evidente defensa de la intencionalidad de la percepción. En las dos opciones rechazadas, lo percibido inmediatamente no es la cosa misma, sino solo una “copia” que el sujeto posee de ella o un “conjunto de sensaciones”, también estrictamente subjetivo, producidas por acción causal. En ambos casos, lo percibido es una pura *imagen*

subjetiva, tanto si se sostiene que dicha imagen guarda un parecido con la realidad objetiva como si no; es decir, con independencia de si es una “reproducción” en sentido estricto o no. Frente a esto, Scheler defiende que lo percibido es siempre la *cosa objetiva misma*. Se respeta la distinción tajante entre la vivencia subjetiva (el percibir) y el objeto a que dicha vivencia apunta intencionalmente (lo percibido), en lugar de ubicar el objeto de percepción en algún lugar del propio vivir subjetivo. En términos husserlianos, Scheler se hace cargo de que el objeto intencional no constituye una parte ingrediente del vivir, sino aquello totalmente diferente de la vivencia a lo cual ella remite; consistiendo esta, fundamentalmente, en dicha remisión.

La percepción es, por tanto, acceso subjetivo inmediato a la objetividad, y no a una subjetividad que reproduce la realidad o que está producida causalmente por ella. Pero ya advierte aquí Scheler que todo acto de percibir supone un “recorte” de la realidad objetiva. Esto no solo significa que, dependiendo de mi posición espaciotemporal contingente, tenga a la vista unas cosas y se me oculten otras, sino, mucho más radicalmente, que toda percepción es por principio *selectiva*: recibe ciertos aspectos de la realidad y no otros.

De hecho, quizá ha resultado precipitado establecer la realidad “objetiva” como correlato de la percepción, pues Scheler añade lo siguiente acerca del contenido perceptivo como “recorte” de las cosas mismas:

Por supuesto, [es un recorte] de estas cosas solo en la medida en que constituyen “*cosas-del-entorno*” («*Umwelt-Dinge*») (o sucesos del entorno) (*Umwelt-Vorgänge*), es decir, en la medida en que pertenecen a una objetividad que, en lo que concierne a su ser-así, a su existencia y a su efectividad, es relativa al organismo en cuestión, a su ser-así específico e individual y a su existencia (*einer auf den betreffenden Organismus, sein art- und individualgemäßes Sosein und Dasein* soseins- und daseinsrelativen, *ferner wirkrelativen Gegenständlichkeit*); una objetividad que es distinta totalmente y por principio de la objetividad del mundo físico. (GW 8, 283-284)

Se diría que Scheler está planteando que la “objetividad” a que accede inmediatamente la percepción es, en el fondo, de nuevo puramente subjetiva, en tanto que relativa al sujeto. Choca especialmente que el propio ser-así y la existencia de lo percibido se presenten como “relativos al organismo”. ¿Qué diferencia habría, entonces, entre su teoría de la percepción y las alternativas clásicas supuestamente rechazadas?

Esta cuestión será discutida a fondo en lo que sigue, pero podemos avanzar ya que la relatividad al sujeto de la cosa percibida tiene que ver con la idea scheleriana de que lo percibido tiene carácter de “imagen” (*Bild*), siendo dicho concepto compatible con una rigurosa “objetividad” y no debiendo confundirse, por tanto, con la “imagen” puramente subjetiva (*Abbild*) de las teorías tradicionales.

Por el contrario, las imágenes corpóreas (*Körperbilder*) son, en su plenitud cualitativa (*Soseinsfülle*), totalmente *trascendentes* (*durchaus transzendent*) a la “conciencia de algo” (*«Bewußtsein von etwas»*) humana; únicamente *pueden*, inadecuada y parcialmente, estar *también* “in mente” como objeto (*als Objekt*). No cabe duda de que todo lo que puede percibirse y representarse de un cuerpo (*Körper*) es *solamente* “imagen” y determinación de imagen (*«Bild» und Bildbestimmtheit*). Esto vale de manera absolutamente idéntica para la extensión, para las propiedades espaciales y temporales, para la figura (*Gestalt*), para el color, para la dureza, etc.; incluso el movimiento, como variación o cambio de posición de un ser-así idéntico, es *solamente* imagen y nada más que imagen. (GW 8, 287)

Al esclarecimiento de esta noción de imagen trascendente a la conciencia, que, como vemos, se aplica al contenido perceptivo (de la percepción teórica, que es de la que aquí se trata), está dedicado el siguiente capítulo.

4. La noción scheleriana de imagen aplicada al objeto de percepción

La justificación de la denominación “imagen” para el objeto intencional de la percepción

Según hemos visto, para Scheler lo percibido (en percepción teórica) es por esencia “imagen y nada más que imagen” (*Bild, und nichts als Bild*) (GW 8, 287) y, sin embargo, la imagen de que aquí se trata no consiste en las “imágenes subjetivas” que pueblan las explicaciones tradicionales de la percepción y que Scheler ha rechazado ya rotundamente en referencia a las ideas de “reproducción” (*Abbild*) y de “complejo de sensaciones” (*Empfindungskomplex*). Lo percibido es, por principio, lo objetivo mismo (más precisamente, un “recorte” de la objetividad misma, operado según intereses tendenciales), no una copia subjetiva de la objetividad ni un mero conjunto de sensaciones subjetivas. Ahora bien, si lo que Scheler denomina “imagen” se caracteriza por este carácter “trascendente a la conciencia”, a diferencia de las imágenes subjetivas

clásicas, ¿por qué emplear siquiera este término de “imagen”, que parece abocado a crear malentendidos?

La razón reside en que la *objetividad* de lo percibido todavía no coincide con su *realidad* propiamente dicha, y esto justifica la necesidad de introducir el nivel intermedio de la imagen aplicado al objeto intencional de la percepción. Así es como define Scheler su noción de imagen:

Hablamos de “imagen” o “fenómeno objetivo” («Bild» oder «objektiver Erscheinung») en una doble contraposición: primero, en contraposición a las “fuerzas” exclusivamente reales —esto es, ni fenoménicas ni en imagen— (*den allein realen —also nicht erscheinungsmäßigen und nicht bildhaften— «Kräften»*), cuyas manifestaciones (*Manifestationen*) son las “imágenes” (y las relaciones métricas espaciotemporales entre ellas, así como la extensión y la figura) (*Ausdehnung und Gestalt*); las “imágenes” son, por tanto, a un tiempo *trascendentes a la conciencia* (*bewußtseins-transzendent*) y totalmente *irreales* (*völlig unreal*); en segundo lugar, en contraposición a los *contenidos perceptivos* (*Wahrnehmungsinhalten*), cuyos *objetos trascendentes a la conciencia* (*bewußtseins-transzendente Gegenstände*) son las “imágenes” —las cuales no se reducen, por tanto, a tales contenidos—. (GW 8, 287)

Distingamos los tres niveles que Scheler está tomando en consideración:

1) Hay un nivel estrictamente subjetivo o “inmanente a la conciencia”: el de los contenidos perceptivos, es decir, los contenidos ingredientes de la vivencia subjetiva de percepción, sean cuales sean.

2) Dichos contenidos perceptivos meramente subjetivos suponen una referencia intencional a *objetos*, que en tanto que tales ya se distinguen de la vivencia subjetiva de los mismos: son, como dice Scheler, “trascendentes a la conciencia”. A este nivel de la pura objetividad intencional es al que Scheler atribuye el nombre de “imagen”. De ahí que utilice como sinónimo de este término la expresión “fenómeno *objetivo*”: se trata del fenómeno, no en el sentido del aparecer mismo, puramente subjetivo, sino en el sentido de *aquello que aparece*, del *objeto* del aparecer; en este caso, del aparecer perceptivo (teórico).

3) Pero el objeto intencional es, sin embargo, mero “fenómeno objetivo”, en el sentido de que él todavía es mera *manifestación* (“*Manifestation*”, dice Scheler) de la genuina realidad, consistente en un universo de “fuerzas”. Dejemos de lado, por ahora, la cuestión de las fuerzas, que habrá de ocuparnos más adelante. La idea es que, si

permanecemos en el nivel del objeto intencional, todavía no damos con la *realidad* en sentido estricto: que algo sea objeto intencional de la conciencia no significa que sea real, sino únicamente que aparece: que es fenómeno objetivo. Pero algo puede ser fenómeno *objetivo* y, pese a todo, no ser *real*, como sucede en la imaginación: por eso, frente a la experiencia estricta de realidad, y solo frente a esta, cree Scheler que la objetividad fenoménica ha de caracterizarse como “imagen”, *sin perder con ello un ápice de objetividad*. Sin quedar reducido en ningún momento a la pura subjetividad de los contenidos ingredientes de conciencia, es cierto que el carácter estrictamente fenoménico del objeto intencional hace que no pueda tomarse en sí mismo más que como mera “imagen” de la *realidad propiamente dicha*, que a continuación puede confirmarse como manifestación de una genuina realidad o quedar en simple simulacro, es decir, en mera “imagen” en el sentido habitual del término. Dicho en otras palabras, *el ser-real no coincide con el ser-objeto-intencional*: algo teórico (no olvidemos que aquí siempre se trata del percibir teórico, no del afectivo) puede ser real sin darse intencional e intuitivamente a una conciencia, del mismo modo que algo puede ser objeto intencional de la conciencia sin ser, por ello, necesariamente real.

El objeto intencional, como tal, no es todavía la realidad misma, sino la manifestación intuitiva intencional (y, por tanto, ya rigurosamente objetiva y no meramente subjetiva) que en cada caso el sujeto obtiene de la realidad. Por eso, Scheler puede defender a la vez la objetividad o trascendencia a la conciencia del objeto intencional y su “irrealidad”. Este segundo rasgo justifica, en definitiva, el uso del término “imagen”; el cual, desgraciadamente, no hace tanta justicia al otro rasgo, el de la objetividad, haciéndose necesario el recurso ocasional a la alternativa “fenómeno objetivo” para no perderlo de vista.

Limitándonos al problema de la percepción, y siempre de la percepción teórica, es imprescindible dejar bien asentada la idea de que el objeto de percepción, en tanto que pura *objetividad intencional intuitiva*, es mera “imagen”, si bien objetiva y no subjetiva, de lo real, dejando para más adelante la caracterización detallada de en qué deba consistir entonces el ser-real de lo real y de qué manera se produce la experiencia de dicho ser-real.

Por ahora, sigamos analizando las razones aducidas por Scheler para establecer la triple distinción entre contenido perceptivo inmanente, objetividad perceptiva

intencional y realidad. Su argumentación se despliega en forma de crítica de doble filo que afecta tanto al “idealismo” como al “realismo crítico”¹²⁷:

Entender las “imágenes” exclusivamente como objetos de una conciencia posible y rechazar sus fundamentos reales en fuerzas (“idealismo”) (...) es un error tan grande como comprenderlas al modo de efectos (*Wirkungen*) de movimientos sobre el organismo, su sistema nervioso, su “alma” («*Seele*») o su “conciencia” (en todas las formas del “realismo crítico”). Una buena parte de la discusión filosófica se ha venido moviendo hasta ahora entre estos *dos* errores. (GW 8, 287)

Lo que Scheler reprocha al idealismo es haber incurrido en el error de reducir la realidad a mera objetividad intencional, como si el objeto “en sí” se redujera al objeto intencional para una conciencia. Si permanecemos en el ámbito de la pura objetividad intencional, es decir, de lo que aparece en tanto que aparece (a una conciencia), Scheler cree que se desvanece la eventual experiencia del *fundamento real* de dicho objeto intencional, esto es, de su ser-real.

La convicción de la conciencia natural de que el tintero frente a mí *sigue existiendo* y siendo tal como es (*fortfährt zu sein und sozusein*) en la plenitud de sus determinaciones objetivas (*Sachbestimmtheiten*) *ceteris paribus* —es decir, sin que haya razones particulares para asumir lo contrario—, de que mi percepción (*Wahrnehmung*) no pone ni quita nada a dicho ser, de que el tintero como objeto (*Objekt*) es siempre más rico en plenitud que toda posible percepción... esta convicción evidente, como dato fenoménico, no puede ser destruida por nada. Yo “espero”, bajo determinadas condiciones, volver a tener la misma imagen, o este o aquel mismo aspecto de la imagen (*Bildaspekt*) —ya sea en la percepción o en forma de un recuerdo—, porque su ser y su ser-así ya se me imponen en virtud de *una* percepción; pero la suposición de dicho ser y ser-así no significa lo mismo que “posibilidad perceptiva” («*Wahrnehmungsmöglichkeit*») en el sentido de Berkeley, Mill, Cornelius y otros. (GW 8, 287-288)

La teoría de las “posibilidades perceptivas” que menciona Scheler sería el infructuoso intento del idealismo para explicar el ser-real extrayéndolo del mero ser-intencional. Si el ser del tintero fuera puramente ser-intencional, como en el idealismo (siempre según Scheler), sería por definición dependiente de mi percepción del mismo.

¹²⁷ La obra incompleta *Idealismo – Realismo* (*Idealismus – Realismus*, publicada parcialmente en 1927) se ocupa por extenso de esta cuestión, que Leonardy (1981) resume de manera muy concisa y eficaz (pp. 378-379).

¿Cómo explicar, entonces, la posibilidad de que lo dado intencionalmente pueda experimentarse, en ciertos casos, como independiente en su ser de mi conciencia? Veamos cómo lo formula Wilhelm Schuppe, uno de los defensores de esta teoría de la “posibilidad perceptiva”, en su obra *Lógica epistemológica (Erkenntnistheoretische Logik, 1878)*¹²⁸:

No afirmamos en absoluto que lo visto deje de ser en el momento en que deja de ser visto, sino que concedemos de buena gana dicho ser no-visto; pero tenemos el arrojo de importunar al realista teórico con la pregunta sobre si piensa algo, y qué es lo que piensa, cuando asegura que todavía existe aquello que ha visto pero ahora ya no ve. No podrá aducir otra cosa, como contenido de aquel ser que afirma, que 1) se representa reproductivamente en la fantasía la cosa en cuestión en el mismo sitio y de la misma manera en que la vio, y que 2) está plenamente seguro de que él y cualquier otro, en todo momento, tan pronto como se ponga en aquel lugar, volverá a ver aquello mismo en persona (*leibhaftig*).¹²⁹

Así, Schuppe establece a continuación que el “existir” (*«Existieren»*) consiste, no en que la cosa sea algo “fácticamente percibido (*das tatsächlich Wahrgenommene*)”, sino en que sea algo “perceptible según su concepto (*seinem Begriffe nach Wahrnehmbare*)”¹³⁰. No es difícil ver que esta reducción del ser real a la simple posibilidad de volver a tener el objeto intencionalmente en la conciencia es un fracaso explicativo: supone volver a negar de antemano la independencia que el ser real guarda con respecto a toda conciencia. Mientras partamos del presupuesto idealista que define todo ser por relación a una conciencia, no parece haber solución posible a este problema. Frente a esto, Scheler sostiene que, para que la cosa en cuestión sea experimentada como existiendo incluso si no la veo, o como manteniéndose idéntica en su ser-así incluso si no la pienso, algo ha de acompañar en ciertos casos al mero ser-intencional: tal es la experiencia, ya no perceptiva, del *adicional* ser-real de lo “intencionado” (experiencia cuya descripción abordaremos más adelante).

¹²⁸ En su libro *El objeto del saber (Predmet znaniya, 1915)*, Semión Frank recurre a esta exposición de Schuppe para hacer la crítica de lo que él llama “objetivismo inmanente”. En el tratado de Frank se realiza una refutación detallada de distintas formas de idealismo y realismo que, en algunos aspectos, parece guardar una cierta afinidad con el punto de vista de Scheler. Un trabajo comparativo de ambos autores está todavía por hacer.

¹²⁹ Schuppe (1878), p. 80. La traducción del pasaje es mía.

¹³⁰ Ídem.

Por tanto, contra el idealismo es necesario colocar más allá del simple objeto intencional de la percepción (que, en tanto que tal, puede coincidir plenamente con un objeto intencional de la imaginación o de una alucinación) aquella dimensión que funciona como único posible fundamento real del objeto intencional, y del cual este es “imagen”. La pura objetividad intencional es mera “imagen” o manifestación a una conciencia de aquella realidad en sentido estricto; por su parte, ciertas “imágenes” vienen acompañadas de la experiencia no-perceptiva de su fundamento real (como en la genuina percepción, que por esencia es aprehensión intuitiva de algo en tanto que real), mientras que otras aparecen al margen de dicho fundamento (como en la imaginación o fantasía, según veremos en un capítulo posterior). Lo crucial es reparar en que, aunque en la percepción vienen siempre unidos la “imagen” y el ser-real de la misma, es imprescindible distinguir uno de otro sin reducir el ser-real al ser-imagen (o ser-intencional). Scheler cree que no hay nada en el ser-imagen mismo que pueda dar lugar a la experiencia del ser-real; es decir, que permita distinguir entre el objeto real percibido y la simple fantasía.

No menos erróneo sería reducir, a la inversa, el ser-imagen al ser-real, como efecto de causas reales. Esto es lo que hace, según cree Scheler, el realismo crítico:

Pero la imagen tampoco puede ser un “efecto” («*Wirkung*») sobre nuestro sujeto, pues el ser-consciente (*Bewußt-sein*) es ser *ideal* (*ideales Sein*), y no menos es todo movimiento y proceso de estimulación a su vez nada más que ser ideal —e “imagen”—; y porque hay relaciones causales *solamente entre el ser real*, es decir, fuerzas y centros de fuerza. El ser-consciente = tener-en-la-conciencia (*Bewußt-haben*) se halla siempre en relación *exclusivamente intencional*, nunca causal, con *aquello* que es consciente (*mit dem, was bewußt ist*). Las “imágenes”, en cambio, constituyen los objetos intencionales idénticos y unitarios de la percepción misma —y, parcialmente, también son contenidos suyos—, pero no son sus “causas”; no son los puntos de partida de procesos causales (estímulos) que “produzcan” («*bewirken*») la percepción: “percepción” que sería algo distinto de las imágenes mismas (reproducción inmaterial, consecuencia de estímulo, etc.). (GW 8, 288)

Aunque la argumentación de Scheler pasa inadvertidamente de discutir que se piense la imagen como “efecto” a rechazar que se la conciba como “causa”, la idea general parece clara: en el realismo crítico, el ser-real se transfiere ya inadvertidamente

al ámbito de la objetividad intencional. Solo de esta manera puede concebirse el objeto intencional mismo como “causa” o “efecto”.

Concretamente, pensemos en qué error se incurriría de entender el objeto intencional como punto de partida causal cuyo efecto fuesen aquellos elementos meramente subjetivos de la percepción que antes quedaron caracterizados como “contenidos perceptivos”. Tendríamos que, de la mera imagen subjetiva y el objeto intencional, la primera sería efecto causal del segundo. Esta explicación del ser-real de lo percibido, consistente en que el contenido perceptivo subjetivo es experimentado como causado por un objeto intencional, fracasa al no reconocer un punto elemental que la fenomenología de Husserl ha subrayado con toda claridad: que la relación entre la conciencia subjetiva que apunta a objetos y el objeto a que dicha conciencia apunta no posee carácter *causal*, sino *intencional*. La conciencia no es una cosa que entre en conexión real causal con otra cosa, el objeto intencional; como acertadamente reconoce Scheler, ni la conciencia ni el objeto intencional han de interpretarse al modo de cosas reales en conexión real, pues la primera se agota en el puro remitir intencional al objeto y este se agota en el puro ser “intencionado”.

Esta correlación o copertenencia esencial no puede caracterizarse en términos de causalidad real, sino que ha de comprenderse como una relación de otro orden, del tipo de lo que Scheler denomina ahora “*ideal*”. Ni el objeto produce causalmente la conciencia del objeto, ni la conciencia produce el objeto. De modo que resulta erróneo por principio plantear el objeto intencional como equivalente ya a la cosa real que puede tener causas y producir efectos: en sí mismo, no es todavía ser-real, sino solamente ser-consciente. Una vez más, se impone la necesidad de separar el objeto intencional de la realidad, planteando el primero como “imagen” o simple ser-consciente del ser-real propiamente dicho. Al hacerse consciente, la realidad se manifiesta intencionalmente a un sujeto, pero la manifestación intuitiva de la realidad no coincide con la realidad misma.

En resumen, la tesis central de Scheler es que debe respetarse la irreductibilidad de ser-consciente (o ser-fenómeno, ser-intencional...) y ser-real, que obliga a distinguir conceptualmente la “imagen” que la conciencia tiene de la realidad en forma de objetividad intencional y la realidad misma en cuanto tal, al margen de su eventual ser-objeto de conciencia; donde la experiencia de la realidad en cuanto tal, por tanto, ha de explicarse también de manera diferente a la del mero tener-objetos de la conciencia intencional. Allí donde esta irreductibilidad fundamental es quebrantada al modo de una

reducción del ser-real a ser-consciente, se incurre en una u otra forma de idealismo; donde se reduce el ser-consciente a ser-real, se incurre en un realismo que hace desaparecer la “idealidad” o “irrealidad”, o mero ser-consciente, que por esencia corresponde al objeto intencional.

Esta “irrealidad” no consiste, naturalmente, en un positivo ser no-real, sino en la indiferencia con respecto a la distinción misma entre ser real y no-real: el ser-intencional se agota en el puro ser objeto para la conciencia, y es por eso que queda como resto de la reducción fenomenológica que deja de lado todo ser real y no-real. Es también en este sentido que se la llama “idealidad”, y *no* en el sentido de esas objetividades ideales que son las esencias.

Además de la separación entre ser-intencional y ser-real, no debe olvidarse la distinción adicional entre el ser-consciente del objeto intencional, que es, más específicamente, ser-ante-la-conciencia y, por tanto, *trascendente a la conciencia*, y el mero ser inmanente a la conciencia de los contenidos perceptivos subjetivos que permiten la referencia intencional al objeto. Al igual que Husserl, Scheler defendía en el último pasaje citado el carácter idéntico y unitario del objeto intencional frente a la multiplicidad de contenidos perceptivos. Así, aunque sea necesario hablar del ser-intencional como mera “imagen”, “fenómeno” o “manifestación” de la realidad propiamente dicha, no por ello queda convertido en contenido perceptivo subjetivo, esto es, en “imagen” en el sentido clásico; esta correspondería, más bien, a lo que Scheler denomina “*Abbild*”, es decir, a la “reproducción” *in mente* de la realidad, y no al “*Bild*” como pura donación intuitiva de la objetividad misma a la conciencia. Según ha quedado demostrado, esta distinción está bien marcada en el texto de Scheler¹³¹, de modo que, salvo que se haga del mismo una lectura superficial, no existe auténtico riesgo de que el empleo del término “imagen” induzca a confusión.

Sin embargo, ahora que tenemos una cierta idea de aquello que Scheler designa como “imagen”, es justo reconocer de nuevo que, en apariencia, otras denominaciones hubieran sido más precisas y, por tanto, preferibles. Ya vimos que la expresión “fenómeno objetivo” (*objektive Erscheinung*), que Scheler utiliza en algunas ocasiones como sinónimo de “imagen”, apresa mejor el carácter a un tiempo *trascendente* a la conciencia (de ahí “objetivo”, frente a la subjetividad de los contenidos de percepción

¹³¹ Y en otros pasajes aquí no considerados que en lo fundamental reiteran las mismas ideas. Por ejemplo, en GW 8, 293 se niega que la percepción constituya un mero conjunto de sensaciones, debido a que las “imágenes” poseen “existencia transconsciente” (*transbewußte Existenz*).

inmanentes a la conciencia) y *para* la conciencia (se trata de lo “fenoménico”, de lo que aparece a la conciencia en tanto que aparece, no de lo real que es en sí al margen de toda toma de conciencia); en cambio, “imagen” solo parece expresar con claridad la naturaleza estrictamente fenoménica y todavía no real del objeto intencional de percepción en cuanto tal, y no tanto la trascendencia objetiva del fenómeno. No obstante, en el siguiente apartado descubriremos que ni siquiera este reproche está plenamente justificado, pues Scheler reserva el término “imagen”, no para la objetividad intencional en general, sino solamente para una cierta parcela de la misma. Debemos recordar que aquí se está tratando tan solo de la percepción teórica.

Sea como sea, una vez se ha dedicado a estos textos la atención que sin duda merecen, se constata que Scheler logra articular con innegable elegancia teórica una doctrina de la percepción que evita al mismo tiempo: por un lado, los errores de las tradicionales teorías de las imágenes, donde el ser trascendente a la conciencia se reduce a ser inmanente a la conciencia; por otro, del idealismo y del realismo, que no distinguen todavía, aunque de maneras diferentes, entre el simple ser trascendente a la conciencia, puramente intencional, y el ser-real en sentido estricto.

Consideraciones adicionales sobre la noción de “imagen”

a) La imagen como imagen de cuerpo:

El propio Scheler, tras haber distinguido los tres niveles previamente descritos (contenido subjetivo de percepción, “imagen” como objeto intencional de percepción y realidad), todavía cree necesario seguir precisando este concepto de “imagen”. Veamos de qué manera.

La expresión “imagen” queda conectada, como sabemos, con la de “fenómeno objetivo”. Pero ahora hemos de considerar otro término que Scheler intercambia una y otra vez por el de “imagen”: el de “imagen corpórea” (“*Körperbild*”, frente al simple “*Bild*”). La “imagen” de que aquí se trata consiste, además, en “imagen” de un *cuerpo*. No parece que Scheler esté pensando exclusivamente en el cuerpo del ser vivo, sino en el fenómeno de la corporeidad en general. Cuando se trata de la corporalidad objetiva del cuerpo vivo, se refiere a ella con expresiones como “cuerpo del organismo” (*Körper des Organismus*) o la ya introducida en *El formalismo*, “cuerpo orgánico” (*Leibkörper*) (cf. por ejemplo GW 8, 295). Las “imágenes corpóreas” lo son, en principio, de toda clase de cuerpo posible.

Pero ¿por qué añadir la precisión “corpórea” al término “imagen”? Ello nos recuerda las restricciones que deben imponerse a la noción misma de imagen. Si la imagen es imagen de un cuerpo, entonces los números o las categorías no tienen imagen en el sentido scheleriano, ni mucho menos los valores; en todo caso, la tendrían los *portadores corpóreos* del valor. Todas estas clases de objeto pueden darse en sus correspondientes modos de aprehensión intencional originaria: la intuición categorial (en términos de Husserl), el percibir afectivo..., pero el ser fenoménico de tales objetos, en tanto que objetos intencionales para una conciencia, no posee carácter de imagen; solo posee dicha naturaleza el fenómeno intencional de lo *corpóreo*.

No ha de olvidarse que Scheler no está proponiendo una teoría de la intuición en general; su objetivo no es describir el modo en que captamos números o ideas filosóficas, sino caracterizar única y exclusivamente la percepción de las *cosas concretas del entorno*, que se hallan ante mí *hic et nunc* y que van acompañadas de la experiencia de su realidad (incluso si dicha realidad es engañosa, como en las alucinaciones perceptivas; estas no dejan de ser *percepciones*, aunque falsas). Además, como ya hemos señalado de manera reiterada, Scheler se está refiriendo tan solo a la percepción teórica (*Warnehmung*), no a la percepción afectiva de valores (*Fühlen*). Lo corpóreo puede ser la manzana que porta el valor vital de lo nutritivo, pero no este valor mismo.

Por tanto, “imagen”, entendida como “imagen corpórea”, no se aplica, en estos textos, a todo objeto intencional posible, sino con exclusividad a los objetos intencionales de la *percepción teórica* de lo corpóreo del entorno; y no, por ejemplo, a los objetos de la intuición de esencias.

Según esto, aunque Scheler ha intercambiado en alguna ocasión el término “imagen” por el de “fenómeno objetivo”, cabría ahora interpretar que, en realidad, no son plenamente equivalentes. Toda imagen es fenómeno objetivo, por supuesto; en concreto, son imágenes los fenómenos objetivos de la percepción teórica de lo corpóreo del entorno. Pero no todo fenómeno objetivo es, por su parte, imagen; los fenómenos objetivos u objetos intencionales de la intuición categorial o del percibir afectivo no tienen naturaleza de imagen, pues sus objetos intencionales no son cuerpos. Aunque a todas estas clases de objetividad intencional se aplicase la distinción antes establecida entre el ser-real y el mero ser-fenómeno para una conciencia, solo se estaría denominando “imagen” al ser-fenómeno de lo teórico corpóreo dado perceptivamente (o

en la representación, la fantasía¹³², el recuerdo o la expectativa, como actos teóricos). Si bien la mayor amplitud de la expresión “fenómeno objetivo”, frente a la de “imagen” como “imagen de cuerpo”, no está señalada explícitamente por el autor, esta es, a mi juicio, la forma que se presenta más razonable de comprender tales conceptos.

Para avalar esta interpretación, es bueno recordar que ya en *El formalismo* se hablaba de “contenidos de imagen”. Por ejemplo, vimos que Scheler denominaba “componente de imagen” al componente teórico de las metas tendenciales, por oposición al componente de valor; se trataba de lo neutral portador de valor. De modo que, al igual que en *Conocimiento y trabajo*, el término “imagen” se empleaba para referirse al objeto intencional de la percepción *teórica*. Pero, también al igual que en la obra tardía, la noción de imagen no abarca en *El formalismo* la totalidad de los contenidos teóricos posibles, ya que estos incluyen además, incluso en el nivel de la donación teórica del entorno, lo que Scheler denomina “contenidos de significado”.

Efectivamente, en *El formalismo* se realiza en ocasiones una distinción entre el contenido de imagen *intuitivo* (*anschaulich*) y el “significativo” (*bedeutungsmäßig*); por ejemplo, en el pasaje sobre las tendencias (cf. GW 2, 54). Lo “intuitivo” hace referencia, si no me equivoco, a todos los aspectos teóricos con que se presenta, precisamente, toda realidad *corpórea* en sentido amplio: su extensión, su figura, sus cualidades sensibles... Ninguno de estos contenidos forma parte del dato fenoménico de una esencia o de un valor, que son, en un sentido un tanto vago, “no intuitivos”. Ciertamente, la intuición de categorías o de valores es genuina *intuición*, es decir, auténtica donación fenoménica de objetos intencionales; pero dicha donación no es “intuitiva” si con ello nos referimos, de manera más restringida, a que los fenómenos en cuestión no están dotados de extensión o figura ni poseen cualidades como el color, el olor o la textura.

De modo que, según parece, los “contenidos de imagen” de *El formalismo* equivalen plenamente a la “imagen corpórea” de *Conocimiento y trabajo*. En ambos casos, se trata de lo teórico “intuitivo” (*anschaulich*) en sentido vulgar: visible, palpable, etc., frente a la “no-intuitividad” (no-visibilidad, no-palpabilidad...) del valor, pero también de lo teórico incorpóreo, que correspondería, al menos en parte, a los

¹³² Es evidente que puede tener también carácter de “imagen” lo dado intencionalmente en la fantasía, cuando lo fantaseado posee naturaleza corpórea. Lo que faltaría en este caso no es precisamente el fenómeno en tanto que imagen, sino, más bien, la experiencia acompañante del ser-real de lo imaginado. Sin embargo, el interés del texto de Scheler reside en que aplica la idea de imagen preferentemente a la percepción, mostrando, como ya sabemos, que no ha de mezclarse dicho nivel de la imagen fenoménica con el de la realidad positivamente experimentada, por más que, por esencia, en la percepción uno y otro vengán siempre conectados.

contenidos teóricos “de significado” de *El formalismo*. Por tanto, que la imagen sea imagen corpórea (*Körperbild*) y que posea carácter “intuitivo” (*anschaulich*) son tesis equivalentes. Más adelante comprobaremos que esta “intuitividad” de la imagen corpórea se opone muy especialmente, en el texto de Scheler, a la no-intuitividad de la experiencia de realidad.

b) La imagen corpórea como orden estructural de determinaciones objetivas de ser-así:

Prosigamos con un análisis de la definición que aporta Scheler de la imagen corpórea:

¿Qué es lo designado aquí, entonces, como “imagen” o como “fenómeno objetivo” («*objektive Erscheinung*»)? Una *imagen corpórea* (*Körperbild*) es un *orden estructural de determinaciones de ser-así* (*Aufbauordnung von Soseinsbestimmtheiten*) (figuras, cualidades, etc.) (*Gestalten, Qualitäten usw.*), único y peculiar en cada caso y ceñido a los límites de una regulación según leyes esenciales; orden que, sin duda, *no* está enraizado en la organización del sujeto, sino, en último término, en una particular constelación de *factores dinámicos*. (GW 8, 293)

Como vemos, las “determinaciones de ser-así” (*Soseinsbestimmtheiten*) engloban tanto las cualidades (*Qualitäten*) como las “figuras” (*Gestalten*), pero más adelante comprobaremos que la lista puede ampliarse enormemente. Lo que Scheler plantea se puede ilustrar con facilidad mediante el siguiente caso: la manzana, como cosa teórica corpórea, no solo posee existencia (*Dasein*), sino también un particular ser-así: tiene tal o cual figura, posee tal o cual coloración... Pues bien, las “cualidades” (*Qualitäten*) son probablemente aquellos rasgos del ser-así del objeto que coinciden con las “cualidades secundarias” de la tradición filosófica, como el sabor, el olor o el color, mientras que las “figuras” (*Gestalten*) y otras determinaciones espaciotemporales que Scheler mencionará después parecen identificarse con los rasgos tradicionalmente considerados “primarios”, o más objetivos: la silueta de la manzana, su volumen, su duración, su posición espacial y temporal relativa a otros cuerpos...¹³³ Aunque denominar “cualitativo” a lo relativo al *Sosein*, por oposición al *Dasein*, resulta en

¹³³ También las “imágenes corpóreas” meramente imaginadas poseen estos rasgos espaciotemporales, incluso si dicha espaciotemporalidad (y la corporeidad en su conjunto) es meramente presunta, al no ir acompañada de la experiencia de realidad. Por ejemplo, también la manzana imaginada posee una cierta figura, aunque su espacialidad no sea real.

ocasiones inevitable en español, procuraré hablar de “determinaciones de ser-así” para evitar que se confundan sin más con esos particulares rasgos de ser-así que tienen carácter de “cualidad” como *Qualität*, por oposición a las “figuras” y al resto de determinaciones.

Resulta crucial que la imagen corpórea se conciba estrictamente como un conjunto unitario y ordenado de determinaciones de *ser-así* (*Sosein*), pues esto significa que precisamente el *ser existencial* (*Dasein*) queda excluido de la esencia de la imagen. Esta, a fin de cuentas, constituye un puro ser-así fenoménico, de modo que la existencia o inexistencia *reales* no están incluidas en la imagen misma. Por eso, si no tomamos en consideración la experiencia *adicional* del ser-real de la imagen y nos quedamos estrictamente con esta, es decir, con el cuerpo solamente en la medida en que es fenómeno para una conciencia y que *es-así-o-asá*, dejamos todavía en suspenso la cuestión de si ese cuerpo que aparece siendo-así posee, además, ser existencial como cuerpo real y no solo fenoménico. Si desconecto, como en la reducción fenomenológica, el ser-real del libro que tengo delante, se mantiene completamente idéntica la imagen corpórea del libro, como puro ser-así dado a la conciencia, como objeto meramente intencional. El libro existirá o no, pero en cualquier caso está dotado de tal forma, de tal textura, de tal olor, de tales colores, posee tal posición relativa frente a otros cuerpos... Todos estos rasgos son los que constituyen la imagen corpórea como *objetividad puramente intencional*, todavía no real, de un cuerpo.

El siguiente punto a considerar es el hecho de que la imagen corpórea, como puro ser-así “intuitivo” independiente del ser existencial real, sea un conjunto *ordenado* de rasgos y, lo que es todavía más importante, que tanto esos rasgos como el orden por ellos conformado sean de carácter *objetivo*, no subjetivo.

Respecto a la objetividad de las determinaciones de ser-así que constituyen la imagen corpórea, es algo que Scheler deja bien claro:

La imagen corpórea, como tal orden estructural, no es ni una mera “suma” ni mucho menos una suma de *sensaciones* —como creyeron Hume y Mach—. Tampoco son sensaciones las *cualidades* que sirven de vestimenta, en lugares preferentes, a las figuras espaciales y temporales (*Raum- und Zeitgestalten*) de la “imagen”, siempre dadas de antemano; dichas cualidades solo pueden *convertirse* en *contenido* de la *función* del tener sensación (*Funktion des Empfindens*) —en número y modo limitados para cada especie orgánica— porque ellas ya son de antemano (*von Hause aus*) contenidos ideales psicofísicamente indiferentes; pero, cuando esto sucede, las

cualidades siguen siendo también *determinaciones objetivas de las imágenes mismas*. (GW 8, 293)

Lo que Scheler está diciendo es que ni siquiera los rasgos de ser-así que clásicamente se han asociado más a la subjetividad, es decir, las “cualidades” (*Qualitäten*) (por oposición a, entre otros rasgos, las “figuras” o *Gestalten* a que las cualidades dan vestimenta, según expresión de Scheler), ni siquiera estos rasgos se reducen bajo ningún concepto a meras “sensaciones” del sujeto. Es preciso distinguir, como ya hicimos más arriba, entre el ser-así de la objetividad intencional, que como tal es trascendente a la conciencia, y los contenidos perceptivos inmanentes a la conciencia. Que la imagen corpórea sea puro ser-así fenoménico, todavía no real, no significa que consista entonces en una “imagen subjetiva” o un “conjunto de sensaciones”, como contenidos perceptivos inmanentes a la conciencia. Dicho claramente: la rojez de que se me muestra dotada la manzana puede ser real o no serlo, pero, en cualquier caso, sigue siendo una cualidad *de la manzana*, del objeto intencional en cuestión, y como cualidad objetiva se distingue de todo posible “rojo-sensación” que desaparezca en cuanto yo deje de vivirlo¹³⁴. Tomado como puro fenómeno, como pura imagen corpórea, la realidad o no-realidad del ser-así en general queda en suspenso, *pero no su objetividad* o trascendencia a la conciencia. Y, puesto que dicha objetividad se aplica por igual a todos los rasgos de ser-así constitutivos de la imagen, la distinción tradicional entre cualidades primarias y secundarias queda socavada:

Sin duda, las llamadas determinaciones primarias y secundarias son, en relación con la conciencia, *del mismo valor* (*gleichwertig*), y no unas subjetivas y las otras objetivas, como pretende la oportunista doctrina del “realismo crítico”. Nosotros queremos mostrar, en cambio, que *todas* ellas son *objetivas*, es decir, *trascendentes* a la conciencia y al alma, y no todas subjetivas, como opinan Berkeley y otros. (GW 8, 314)

Que las funciones sensibles del sujeto entren en contacto aprehensor con los rasgos objetivos de ser-así no significa que estos se vuelvan, entonces, subjetivos. A esto se refiere Scheler cuando añade lo siguiente:

Los haces funcionales (*Funktionsbündel*) de nuestras percepciones *descomponen* (*dekomponieren, zerlegen*) las imágenes concretas, desde perspectivas (*Hinsichten*) de

¹³⁴ Más adelante veremos que Scheler niega ya claramente que haya sensaciones en este sentido.

lo más variadas, en aspectos y modos subjetivos de manifestación (*subjektive Erscheinungsweisen und Aspekte*), pero dejándolas intactas en su autosubsistencia óntica (*ontischen Eigenbestande*). Ni mucho menos las crean ni las producen. (GW 8, 293)

Es decir, las funciones sensibles acceden al ser-así unitario del objeto en cuestión descomponiéndolo en diversos aspectos: por ejemplo, su aspecto visual, su aspecto acústico, auditivo, olfativo, etc. Pero esta variedad de aspectos remite en último término a un *único* ser-así objetivo que las funciones sensibles se han limitado a descomponer de un modo peculiar, correspondiente a la organización del ser vivo en cuestión: como el topo desconoce la dimensión visual de los cuerpos de su entorno, su descomposición sensible subjetiva del ser-así objetivo de dichos cuerpos es muy distinta de la que realiza un ser humano. La subjetividad de esta descomposición y de las funciones sensibles mismas ha de distinguirse cuidadosamente de la objetividad de *aquello* que es descompuesto y aprehendido subjetivamente: el ser-así objetivo del cuerpo en cuestión. Este no es producto de una actividad del sujeto, ni una suma de contenidos subjetivos, sino que consiste en aquello “autosubsistente” que el sujeto se limita a aprehender de manera selectiva. Y todo ello con independencia de si, además de objetividad intencional, a dicho ser-así objetivo unitario le corresponde realidad en sentido estricto.

Aunque idealistas como Hume o Berkeley se opusieron con razón, según Scheler, a la idea de que una “sustancia extensa” real se halle en la base de toda imagen corpórea, “como hace la concepción ingenua del mundo” (GW 8, 293), se equivocaron al pensar que, por no ser reales, las imágenes son entonces necesariamente subjetivas. Esta asunción injustificada es la que conduce históricamente a la “confusión de las imágenes con los ‘contenidos’ perceptivos y los ‘posibles’ contenidos perceptivos” (GW 8, 313). Según sabemos, entre la existencia *real* y la existencia *en la conciencia* todavía sería preciso distinguir la existencia que corresponde propiamente a las imágenes: la existencia *intencional* de lo que, sin pertenecer a la conciencia, es fenómeno *para* la misma, no siendo todavía por ello real.

Pero las determinaciones de ser-así no solo son rasgos objetivos que deben distinguirse de todo contenido subjetivo inmanente a la conciencia. También el orden que adoptan dichos rasgos es objetivo, ya que “no está enraizado en la organización del sujeto, sino en último término en una determinada constelación de factores dinámicos”

(GW 8, 293). Es decir, la legalidad esencial que regula tal ordenación posee su fundamento en la *realidad misma* (entendida como entramado de factores dinámicos, según tendremos ocasión de ver más adelante). No solo se abre la conciencia a un ser-así objetivo unitario, sino que el ser-así mismo es a su vez representación “intuitiva” de un orden de factores dinámicos reales. La imagen corpórea es el particular acceso “intuitivo” que en cada caso se posee a la realidad de factores dinámicos, que en sí misma no tiene naturaleza “intuitiva”.

El argumento decisivo para la existencia objetiva, trascendente a la conciencia, si bien no absoluta (*objektive, bewußtseinstranszendente, wenn auch nicht absolute Existenz*), de las “imágenes”, que la percepción (en el sentido esencial del término) *descompone*, pero que siempre puede alcanzar y apresar en su “mismo” ser-así, es entonces en primer lugar, según decía, la *ordenación estructural de las imágenes a partir de determinaciones de ser-así, ontológicamente válida y regulada por leyes esenciales (die ontologisch gültige und wesensgesetzlich geregelte Aufbauordnung der Bilder aus Soseinsbestimmtheiten)*. (GW 8, 295)

Naturalmente, esto supone enfrentarse a la visión idealista de un sujeto que proyecta su propia legalidad sobre un conjunto de datos en sí mismos carentes de orden, al modo del empirismo y de la filosofía kantiana. Que la percepción esté condicionada tendencialmente no significa, en Scheler, que las tendencias del sujeto ordenen y constituyan a su antojo lo percibido; significa, como sabemos, que la percepción está puesta al servicio de una determinada actividad tendencial y no se desarrolla al modo de un puro conocimiento desinteresado, manteniendo con todo su carácter receptivo de un *orden objetivo* constituido *en sí mismo*. Que la percepción se realice con vistas al despliegue de tendencias del sujeto no impide que siga consistiendo en una *recepción* de un ser-así *fundado en la realidad misma*, y no en una *ordenación subjetiva* de una abigarrada multiplicidad de rasgos desconectados entre sí, sin orden propio.

El orden de que aquí se trata pertenece a todo “cuerpo” en general por legalidad esencial, es decir, a *priori*; la captación subjetiva contingente de cuerpos no hace más que descubrirla.

Que todo cuerpo sea extenso; que ocupe un espacio (dejando de lado su estructura axiomática); que tenga duración; una determinada figura (*Gestalt*); que sea infinitamente divisible como ser espacial y como ser con duración; que tenga colores determinables según el sistema cualitativo cromático; que le pertenezcan, como

plenificaciones de sus “propiedades” (*Erfüllungen seiner «Eigenschaften»*), al menos *aquellas* cualidades (*Qualitäten*) que *también* son dadas como los contenidos más elementales de nuestro tener sensación normal (pero, probablemente, también otras muchas); que tenga ubicación, posición, alejamiento, etc. con respecto a otros cuerpos, así como posición temporal y relaciones temporales; que pueda cambiar su ubicación, y muchas otras cosas: ninguna de estas determinaciones se debe a la experiencia inductiva. Ellas constituyen la *esencia óptica del cuerpo*, y *un* cuerpo basta a fin de dejarlas establecidas para siempre. (GW 8, 295-296)

En este párrafo se aporta una lista más completa de las posibles determinaciones de ser-así constitutivas de la imagen corpórea. La mayor parte de ellas tienen que ver con la espacialidad corpórea (tridimensional) propiamente dicha, pero también con la temporalidad; y se incluye además la figura (*Gestalt*), a la que enseguida dedicaremos unas páginas, así como, por supuesto, “cualidades” (*Qualitäten*) sensibles como el color. Pues bien, ya el mero hecho de que este tipo de determinaciones, y no cualesquiera otras, sean las que constituyen el ser-así de un cuerpo no se debe a actividad subjetiva alguna, ni a la peculiar organización psicofísica del sujeto. Todo cuerpo, por el mero hecho de serlo, posee extensión, duración o color; que toda imagen de cuerpo conste de tales determinaciones de ser-así se debe a dicha *esencia objetiva* de lo corpóreo en general, de manera que tales rasgos no encuentran su origen en el propio sujeto y su organización particular.

Además, estas determinaciones que pertenecen objetivamente por esencia a todo cuerpo “poseen un *orden estructural óptico in genere* que no puede ser dependiente de nuestra organización humana” (GW 8, 296). Unas determinaciones de ser-así del cuerpo se construyen por esencia sobre otras, y estas leyes *estructurales* ópticas de lo corpóreo determinan a su vez el “orden de donación” (*Gegebenheitsordnung*) de tales rasgos. Según los ejemplos de Scheler, la extensión sería el “factor de ser-así últimamente fundante (*letztfundierende Soseinsfaktor*)” de toda imagen corpórea, y sobre ella se irían fundando sucesivamente (la enumeración no es exhaustiva): el “cambio” en general; el “movimiento” y la “transformación”; la espacialidad y la temporalidad; las relaciones de contigüidad espacial y temporal; la “figura” (*Gestalt*), que puede ser tanto espacial como temporal (ritmo); las “cualidades” (en primer lugar, la coloración, más esencial al cuerpo que las cualidades táctiles, acústicas, olfativas, etc.)... (GW 8, 296-298). Esta ordenación extremadamente precisa obedece, de nuevo, a la esencia misma de todo

cuerpo y no se debe a la organización subjetiva. El orden subjetivo de donación se basa, de hecho, en el orden estructural objetivo.

Esta multiplicidad de niveles de ordenación y de donación de las determinaciones de ser-así permite establecer una teoría alternativa a la que distingue entre cualidades primarias y secundarias. Como sabemos, dicha distinción no se sostiene en la medida en que pretende separar los rasgos objetivos de los subjetivos; no porque todos sean subjetivos, como en el idealismo moderno, sino porque todos son objetivos. Ahora bien, manteniendo la objetividad que caracteriza por igual a todos y cada uno de los rasgos de la imagen, podría plantearse, a la luz de lo anterior, que la extensión es un rasgo objetivo primario con respecto al rasgo igualmente objetivo del movimiento, y el movimiento a su vez más primario que el color, etc. Las relaciones de prioridad objetiva que existen entre las distintas determinaciones de ser-así justifican, por tanto, que “estas puedan dividirse, no solo en primarias y secundarias, sino en una *pluralidad* de niveles del devenir (*Werdestufen*)” (GW 8, 314).

Por último, la realidad que sirve de fundamento objetivo a tales legalidades estructurales ya no tiene, a su vez, carácter de imagen, sino de *fuerza*.

Lo que yace tras las imágenes y el orden estructural de sus partes (abstractas) son justamente no-imágenes (*Nicht-Bilder*) a las que no pertenecen ninguna de sus determinaciones: se trata de *fuerzas*, las cuales producen y crean (*hervorbringen und schaffen*) aquellas pseudo-sustancias (*Pseudosubstanzen*), aquellas imágenes trascendentes a la conciencia. “Cómo” lo hagan es una cuestión que aquí no nos interesa. (GW 8, 314)

Que aquí se denomine, por cierto, “pseudo-sustancia” a la imagen, al mismo tiempo que se insiste en su trascendencia a la conciencia, no debe resultar sorprendente. Lo que se quiere decir no es que la imagen sea en sí misma “sustancia falsa”, sino que, como puro fenómeno de ser-así de un cuerpo, todavía no es sustancia real, sino solo fenoménica y, por tanto, meramente presunta. Su realidad (o su positiva no-realidad) como sustancia vendrá aportada y corroborada únicamente por la experiencia no-intuitiva de realidad. Menos afortunada parece la aplicación del concepto de “producción” al proceso por el cual los factores dinámicos llegan a obtener manifestación en imagen. Más arriba se dijo contra el realismo crítico que, en tanto que “irreales”, las imágenes no son ni causas ni *efectos*. En cualquier caso, ya vemos que

Scheler no llega a explicar de qué manera el ser-real libera desde sí aquellas manifestaciones suyas.

Sobre el carácter de la realidad misma como entramado de factores dinámicos habremos de profundizar más adelante. Por ahora, ya ha quedado establecido el ser de la imagen corpórea como puro ser-así de un cuerpo, tomado estrictamente como objeto intencional o fenómeno para una conciencia, que en cuanto tal no es en sí mismo ni real ni no-real, pero sí trascendente a la conciencia (esto es, objetivo), frente a los meros contenidos perceptivos inmanentes a la conciencia.

La figura como caso concreto del condicionamiento tendencial de la percepción

Pese a la estricta objetividad que las imágenes poseen por su trascendencia a la conciencia y por su estructuración según leyes objetivas *a priori*, absolutamente independientes de todo sujeto, Scheler no deja de reconocer que el *acto subjetivo de percepción* de dichas imágenes sí está sometido a un condicionamiento tendencial. Así, aunque la imagen misma se mantiene perfectamente objetiva y dotada de una configuración propia, en cada caso se hace una “descomposición” perceptiva diferente de la misma, que selecciona ciertos aspectos objetivos del ser-así del cuerpo y rechaza otros. Solo esta descomposición selectiva según intereses tendenciales involuntarios es relativa al sujeto, no la imagen misma, esto es, no el cuerpo como objeto intencional; y solo en este sentido hablaba Scheler más arriba de una “relatividad” del ser-así de las imágenes al sujeto que las percibe.

Aunque el siguiente capítulo, dedicado al problema de la sensación en *Conocimiento y trabajo*, aportará claves adicionales sobre esta cuestión, ya podemos abordarla parcialmente tomando como caso concreto uno de los múltiples rasgos que constituyen la imagen corpórea: la “figura” (*Gestalt*).

Scheler dedica aproximadamente la cuarta parte del capítulo sobre la percepción a un estudio de la figura y del condicionamiento subjetivo de su aprehensión. Esto no significa, ni mucho menos, que la figura constituya la determinación objetiva más importante de las imágenes corpóreas. De hecho, hemos visto que Scheler considera que otros rasgos son todavía más fundamentales, como la extensión, el cambio, la espacialidad o la duración. Todos estos aspectos de la imagen, al igual que las cualidades sensibles objetivas, son dignos de un estudio minucioso en el contexto de la investigación que realiza Scheler. Pero numerosas y muy valiosas investigaciones

empíricas habían sido ya realizadas por parte de los teóricos de la psicología de la *Gestalt* (Scheler menciona, en particular, a Christian von Ehrenfels y a Hans Cornelius), lo cual favorecía el tratamiento detallado de este rasgo particular de la figura. Además, también interesa a Scheler señalar el carácter primario de la figura por relación a las cualidades sensibles, que son siempre de antemano, según su planteamiento, cualidades *de una figura* (la cual no se reduce, por tanto, a una suma de tales cualidades)¹³⁵. Por mi parte, consideraré solo algunas de las ideas de Scheler a este respecto, tomándolas como una ilustración especialmente clara del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción en uno de sus aspectos.

A modo de aclaración previa, debe decirse que Scheler aplica la noción de “figura”, por supuesto, a las figuras espaciales, pero también a las figuras temporales y a las figuras del movimiento y la transformación (*Raum-, Zeit-, Bewegungs-Veränderungsgestalt*) (GW 8, 298). No solo hay figuras espaciales, como la triangular, la elíptica, etc., sino que también existen, por ejemplo, las “figuras rítmicas” (*rhythmischen Gestalt*) (GW 8, 297), en tanto figuras de la duración o del cambio.

Otro punto importante relativo a la figura es su distinción tajante del “concepto”. Scheler cree que la noción aristotélica de “forma” mezcla erróneamente una y otra cosa:

En este concepto equívoco de “forma”, según vemos hoy con claridad, el significado (*Bedeutung*) y la figura se hallaban erróneamente conectados entre sí, concretamente como si el significado determinara también la forma, como si solo él creara, en la *hyle* del material sensible, los límites (ὅροι) que caracterizan a la figura (Platón). (GW 8, 298)

Pero la figura de que las cosas se nos muestran dotadas no tiene su origen en ciertos “conceptos” o “significados” mediante los cuales interpretemos y delimitemos la realidad, sino que, como rasgo objetivo de ser-así, pertenece de antemano al objeto en cuestión: está “anclada *ónticamente*, y no en el sujeto humano, como si fuera este quien produce las figuras” (GW 8, 298); algo que, por cierto, Scheler cree que la filosofía antigua sí supo reconocer, a pesar de su confusión de figura y concepto. No hay, por tanto, una realidad sensible carente de figura que solo la adquiera en la medida en que el sujeto la ordene mediante conceptos, sino que la realidad se presenta ella misma como

¹³⁵ Esta idea está ya expuesta con claridad en la *Lección de biología* de 1908/09. Allí se argumenta que las “formas” (*Formen*), que parecen equivaler a las “figuras” (*Gestalten*) de *Conocimiento y trabajo*, “no pueden ser reducidas a *qualia* (*Quales*)” (GW 14, 259-260).

poseyendo su propia figura, incluso de manera previa a la donación de sus cualidades sensibles (según los órdenes objetivos esenciales antes mencionados); en el sentido, ya referido, de que toda cualidad se muestra como perteneciendo desde el principio a una figura determinada¹³⁶.

Así pues, ni la figura de los cuerpos es subjetiva (como en la filosofía mecanicista desde Descartes, según Scheler) ni su objetividad se deja explicar por intervención de una actividad cognoscitiva del sujeto¹³⁷. Como sabemos, la figura, al igual que todo otro rasgo del puro ser-así de los cuerpos, tiene su fundamento exclusivo en la realidad dinámica que produce las imágenes. Pero es verdad, según reconoce Scheler, que, dependiendo del sujeto que perciba el cuerpo, ciertas figuras posibles de la imagen tendrán carácter *preferente*. Es decir, dependiendo de la estructura tendencial del sujeto se favorecerá la aparición de ciertas figuras posibles y no de otras.

Pensemos en algunos de los ejemplos ya clásicos de la psicología de la *Gestalt*. Un mismo dibujo puede ser visto, según el caso, como poseyendo una disposición (dos rostros enfrentados, con un fondo blanco en el espacio intermedio) u otra muy distinta (una copa sobre un fondo negro). Esta variabilidad de figuras a partir de una misma imagen visual puede ser aplicada a todo tipo de imágenes corpóreas, en el sentido de Scheler, y en referencia también a las figuras temporales. Radicalizando dicha variabilidad, se trataría de que un perro y un ser humano, puestos ante un mismo objeto, no tienen por qué captar dicho objeto como poseyendo una misma figura, debido a sus diferentes *sistemas de figura preferente*, enraizados a su vez en una diversidad de sistemas tendenciales propios de la especie biológica: “nosotros consideramos decisiva para las figuras preferentes (*Vorzugsgestalten*) la estructura impulsiva del organismo de determinada especie, en tanto que *factor selectivo* (*Auswahlfaktor*) a partir de las figuras físicamente posibles” (GW 8, 302).

Es decir, una y la misma realidad física de factores dinámicos abre un determinado abanico de posibilidades de imagen, con figuras diferentes. Todas y cada una de las figuras de imagen que hallan fundamento sobre la *misma* realidad dinámica son *igualmente objetivas*; sencillamente, a cada realidad dinámica no tiene por qué

¹³⁶ Scheler valora positivamente que Kant haya sabido reconocer esta donación previa de las figuras con respecto a las cualidades sensibles en el capítulo sobre el esquematismo de la *Crítica de la razón pura*, pero recuerda que, en último término, el prusiano sigue defendiendo equivocadamente “el origen subjetivo de la figura desde las ‘profundidades ocultas de la imaginación’” (GW 8, 299).

¹³⁷ También este punto había quedado recogido casi veinte años antes en la *Lección de biología*, donde se establece que la “forma” (*Form*) no puede retrotraerse a “‘sentimientos’ y actividades” del sujeto (GW 14, 261).

corresponder de manera unívoca una sola figura de imagen, sino una pluralidad de estas. La *preferencia selectiva* de una de estas figuras por encima de las restantes posibles es lo que se halla condicionado subjetivamente según intereses tendenciales propios, en último término, de la especie (como sucedía con el aparato funcional sensible), pero no las figuras mismas. No es que la realidad carezca, en sí misma, de figura, de tal modo que la variabilidad de figuras se deba a que cada ser vivo proyecte una determinada figura sobre dicha realidad amorfa. Más bien, se trata de que una y la misma realidad admite manifestarse al sujeto mediante una pluralidad de imágenes y, en concreto, de figuras de imagen, de entre las cuales cada ser vivo tiende a “elegir”, siempre automáticamente, unas y no otras. Y ello sin perjuicio de la estricta objetividad (trascendencia a la conciencia y fundamento en la realidad dinámica) de las figuras mismas.

A partir de esto, Scheler establece la siguiente “ley biológica *general*, que vale para la espacialidad de toda estructura posible”: que “el *tipo de movimiento* animal y la *percepción* (*Perzeption*) de la estructura espacial de un entorno se corresponden a la perfección” (GW 8, 303). Por ejemplo, “la *figura de la línea recta es una figura preferente del espacio humano*, en tanto que espacio del medio de la concepción natural humana del mundo. Pero ello *no* es en absoluto *objetivamente necesario* (*sachlich notwendig*)” (GW 8, 304). La “naturaleza euclídea” del espacio no es, entonces, *a priori* de manera objetiva, por esencia, sino solo de manera contingente para una determinada especie: la humana, no pudiendo resultar “vinculante” para la física teórica (en este punto, Scheler remite a Einstein). Pues la física teórica “no tiene que ver con el espacio del entorno humano, sino con la estructura espacial de los acontecimientos naturales con independencia de dicho medio” (GW 8, 304). De modo que Scheler considera posible, e incluso muy probable, que otras especies de seres vivos posean figuras preferentes distintas; como la “angularidad” en el caso de los ratones, según investigaciones de F. J. J. Buytendijk a las que se hace referencia en el texto.

Esto no significa, una vez más, que el espacio euclídeo, al no tener carácter absoluto, no posea fundamento objetivo y constituya una “forma meramente subjetiva o psíquica” (GW 8, 306), sino solo que otras formas de estructuración espacial son posibles sobre la base del mismo fundamento objetivo; tan solo la *preferencia* de una de las alternativas es relativa al sujeto tendencial.

En definitiva:

¿Qué cabe asumir aquí con más facilidad sino que *las “imágenes” tienen su propia figura* y que toda percepción se limita a descomponerla en diversos aspectos mediante una gran variedad de formas de disociación, las cuales corresponden en cada caso a las estructuras impulsivas de los seres vivos? ¿Y no es todavía más fácil asumir que muchos individuos, al percibir una cosa, tienen también *las mismas imágenes* por objetos de su percepción, aunque en *diferentes aspectos*, en diversa adecuación, en distintos niveles de la relatividad del ser-así (*Soseinsrelativität*)? (GW 8, 313)

Pues bien, esta variabilidad subjetiva de la figura de la imagen, con simultáneo reconocimiento de su estricta objetividad, se puede aplicar en principio a todos y cada uno de los rasgos de ser-así que componen la imagen. En esto descansa la idea de “relatividad del ser-así” que menciona Scheler: no que el ser-así en que consiste la imagen sea relativo al sujeto, sino que en cada caso se selecciona subjetivamente una parte o un aspecto diferente de dicho ser-así plenamente objetivo. Las diferencias subjetivas a la hora de descomponer y seleccionar dichos rasgos no eliminan el hecho de que estos pertenecen en todo caso por igual a la imagen objetiva y poseen idéntico fundamento real. Por plantearlo de otra manera, se trata de que la riqueza del puro ser-así del cuerpo excede siempre los elementos que cada ser vivo determinado llega a percibir del mismo, y de que la *selección* operada sobre dicha riqueza objetiva no es arbitraria, sino que obedece a una rigurosa legalidad tendencial subjetiva.

Tras haber ejemplificado con el caso de la figura esta relatividad tendencial del percibir “selectivo” en contraposición a la estricta objetividad de lo percibido “seleccionado”, vamos ahora a dedicar un capítulo a esa misma cuestión por lo que respecta a la aprehensión de las cualidades sensibles de la imagen corpórea.

5. El problema de la sensación en *Conocimiento y trabajo*

Scheler comienza estableciendo claramente algunos de los puntos fundamentales de su teoría de la sensación:

(...) Que no hay sensaciones “puras”, es decir, estrictamente proporcionales al estímulo, en tanto que entidades fenoménicas; que tampoco hay sensaciones “aisladas”, esto es, más allá del acto perceptivo funcionalmente unitario, y que el contenido propio de la percepción no tiene lo más mínimo que ver con las “sensaciones” que puedan estar simultáneamente presentes. (GW 8, 284)

El segundo de estos puntos (que no hay un tener sensación aislado, sino siempre integrado de antemano en la unidad de un acto perceptivo) coincide exactamente con lo que vimos al estudiar *El formalismo*. También la idea de que lo percibido no se agota en un conjunto de sensaciones estaba ya presente en aquella obra; vimos que allí se comparaban las sensaciones con las letras de un alfabeto, donde dichas “letras” actúan siempre como momento abstracto de una totalidad de partida: la “palabra” y el “conjunto de palabras”, es decir, la *cosa* y el *entorno*. La noción de una sensación no unívocamente proporcional al estímulo estaba menos marcada en *El formalismo*, pero tendremos ocasión de comprobar que constituye un desarrollo de la tesis del condicionamiento tendencial.

Partiendo, pues, de que los puntos cruciales de la teoría de la sensación del pensamiento tardío de Scheler parecen coincidir con los de su primera versión madura en *El formalismo*, desarrollaré en las próximas páginas algunas de las ideas presentes en *Conocimiento y trabajo* que suponen un complemento valioso a lo ya dicho en la obra más temprana.

La noción ampliada de sensación

Scheler introduce, al inicio de sus reflexiones sobre la sensación, una idea verdaderamente original: que lo que actualmente se denomina en filosofía y psicología “sensación” no es, en realidad, experimentado como tal, sino una ampliación teórica de la noción original de sensación en el lenguaje cotidiano. En su sentido más estricto, solo puede hablarse de sensación allí donde lo experimentado es *el propio cuerpo* o algo relacionado directamente con él: las sensaciones orgánicas (como la experiencia del movimiento de mi cuerpo) y las sensaciones afectivas (Scheler se refiere, seguramente, a sensaciones como el placer y el dolor), las cuales se caracterizan, en ambos casos, por ser “estados”, es decir, no remitir intencionalmente a ningún objeto. Algunos ejemplos de “sensaciones orgánicas” (incluyendo, en realidad, las afectivas) mencionados ya en *El formalismo* son: “sensaciones musculares, sensaciones de alteración de las articulaciones, sensaciones de dolor, sensaciones de picor, etc.” (GW 2, 398).

Pero también existe al menos un tipo de sensación en sentido estricto vinculado a la donación de una objetividad: la del tacto; y esto solo en la medida en que la experiencia táctil implica poner una cosa real en *contacto directo* con mi cuerpo y, por tanto, viene acompañada de una genuina sensación de estado orgánico: cosquillas, dolor,

etc. Al margen de estas sensaciones *del cuerpo* y del contacto de algo *con el cuerpo*, no habría sensaciones en sentido estricto, tomando como referencia su significado originario en el lenguaje natural.

Así lo expresa Scheler:

No cabe duda de que aquello que el uso lingüístico natural denomina “sensación” son ciertos estados (*Zuständlichkeiten*) vividos y cambiantes que son experimentados como modificaciones de nuestro *cuerpo* (*unseres Leibes*) y como inmediatamente relacionados con él: se trata de las llamadas sensaciones orgánicas y sensaciones afectivas (*Organempfindungen und Gefühlsempfindungen*); y, de entre los contenidos de sensación —que se hallan referidos originariamente a la *objetividad* (*gegenständlich bezogen*)—, se trata ante todo de la sensación del tacto, pues la conciencia natural supone, basándose en una experiencia vaga, que el objeto palpado (*getastete Gegenstand*) se encuentra en estrecho contacto espacial y temporal con una parte de nuestro organismo corpóreo. (GW 8, 284)

Según esto, la visión de un color no vendría acompañada ni mediada por experiencia sensible alguna en sentido estricto; es decir, vivida como tal. La razón, muy sencilla, es que el color objetivo no impacta ni entra en ninguna otra forma de contacto directo con mi cuerpo, de modo que no está asociado con ningún estado orgánico vivido como tal. Ver un color consiste tan solo en una aprehensión intencional de una cualidad objetiva, sin que se precise la intervención de ningún color-sensación como estado orgánico. En el tacto, en cambio, puede haber también la captación intencional de la textura como cualidad objetiva de una cosa, pero a esto se añade una experiencia sensible vivida como tal que se deriva de un contacto de la cosa con mi cuerpo.

La descripción más precisa de esta cuestión se encuentra, casi de pasada, en un texto muy anterior: el de la *Lección de biología* de 1908/1909.

El contenido intuitivo no es, entonces, una suma de “sensaciones”. Esta palabra significa originariamente lo dado en el cuerpo vivo (*Leib*). Si se aplica para designar sonidos y colores, este hecho se hace ante todo comprensible a partir de ciertas experiencias (el color me hiere; sensaciones de tensión del oído, etc.). Por lo demás, una hipótesis. (GW 14, 294)

La formulación no deja lugar a dudas: la visión solo viene acompañada de sensaciones cuando al ver me *duelen* los ojos; la audición, cuando el sonido es tan

fuerte que *noto* una presión en los oídos, etc. En los casos normales, en cambio, no hay sensación alguna en su sentido originario: la captación de la cualidad sensible objetiva no viene acompañada de la experiencia de un estado orgánico, es decir, de un estado *de mi cuerpo*. Este es el punto de vista recuperado en *Conocimiento y trabajo*:

Cualquier cosa adicional que la filosofía y la psicología llamen hoy en día “sensación” no es *vivido* como sensación, sino que supone un constructo intelectual *hipotéticamente* establecido. Llamar “sensación” a un sonido, a un color, incluso al sabor y al olor de una fruta, o suponer que estas cualidades —que nos son dadas primariamente como propiedades de las cosas— hayan de ser sentidas (*empfunden*) para poder darse, es algo totalmente ajeno a la conciencia natural. Las sensaciones *sentidas* (*empfundene Empfindungen*) son algo distinto, entonces, de las sensaciones *concebidas* (*erdachte Empfindungen*) según el criterio y el “modelo” de las sensaciones sentidas. (GW 8, 284-285)

Si buena parte de las cualidades objetivas de la realidad son experimentadas intencionalmente, pero no también *sensiblemente*, al no venir mediada su donación por un contacto directo con el cuerpo y por un estado orgánico vivido como tal, ¿cómo ha llegado a hablarse, entonces, de sensaciones de color, olfativas, del gusto, etc.?

Rara vez se toma clara conciencia de que aquello que ha dado su primer impulso a esta ampliación no han sido en absoluto determinadas experiencias ni experimentos de tipo fisiológico o psicológico, sino una hipótesis metafísica de sucesos naturales absolutos y “verdaderos” que se desarrollan al margen de nuestra conciencia; es decir, la *visión mecanicista de la naturaleza en su versión metafísica*. (GW 8, 285)

Scheler ilustra esto, a continuación, mediante la teoría de la visión de Demócrito, según la cual solo vemos cosas en la medida en que existen átomos que parten de ellas e *impactan* contra nuestros ojos. Esta subrepticia reducción de la visión al *tacto* presupone, de hecho, que solo puede haber experiencia de algo si dicha experiencia es *sensible*, es decir, mediada por un estado orgánico. Es por eso que Demócrito cree necesario introducir una forma de *contacto directo* entre lo visto y el cuerpo orgánico. Y, según se deriva de la crítica al mecanicismo expuesta más arriba, este planteamiento, reavivado en la modernidad, incurre en el error de reducir la experiencia *intencional* inmediata de cualidades *objetivas* a una relación *causal* entre cosas *reales*. Esta conversión de toda donación intencional de la cosa en una acción causal de la cosa

sobre el cuerpo va indisolublemente unida a la ampliación teórica del significado original y natural de “sensación”: toda cualidad objetiva demanda su correspondiente sensación, puesto que su donación consiste en una acción causal sobre el cuerpo. Pero, como señala Scheler, no encontramos por ningún lado en el caso de la visión nada *vivido de manera genuina* que sea análogo a la sensación táctil; el supuesto contacto real de la cosa con mis ojos no es experimentado sensiblemente de ninguna manera, de modo que permanece como una mera hipótesis metafísica sin fundamento en la experiencia concreta.

Crítica de las teorías constructivas de la percepción a partir de sensaciones

Acabamos de exponer el origen de la ampliación del significado natural de “sensación” sobre la base de la hipótesis metafísica del mecanicismo. Antes de eso, ya se había hecho referencia a la crítica general de Scheler al mecanicismo, como teoría que reduce la intencionalidad perceptiva a una relación causal. Ahora es el momento de completar dicha crítica, mostrando que el mecanicismo está obligado a formular una *teoría constructiva* de la génesis de la referencia intencional a objetos a partir de contenidos subjetivos de sensación.

En el mecanicismo se asume que no existe un acceso intencional inmediato a las cosas del entorno en tanto que objetos perceptivos. Lo único que existe propiamente son las entidades de la física natural (radiaciones, vibraciones de partículas...), las cuales actúan como punto de partida de un proceso causal cuyo punto final se halla en las sensaciones: ellas son el efecto causal de la acción de las entidades físicas sobre el organismo. Estas “sensaciones”, que corresponden ya al sentido ampliado de dicho concepto, son propiamente el único punto de relación entre organismo y entorno, en tanto que productos de un contacto causal de este sobre aquel. Cualquier otro tipo de relación de carácter no causal está excluido sobre la base de la hipótesis mecanicista. Sin embargo, debe explicarse entonces cómo es posible que nuestra vida no se reduzca a la vivencia de un maremágnum de sensaciones subjetivas que no apuntan a nada; cómo es posible, además, que de la mano de dichas sensaciones veamos tazas y libros, y no esos conjuntos de partículas que están en el inicio de la cadena causal. Pues bien, la sola respuesta que el mecanicismo puede intentar dar a este problema supone partir de lo único que poseemos, esto es, de las sensaciones como consecuencia natural de estímulos físicos, y *construir* a partir de ellas el dato de las cosas del entorno, que, en

rigor, no es más que una ilusión subjetiva con respecto a la genuina realidad de estímulos físicos.

La opinión tan oscura y mitológica de que el estímulo *físico* y el proceso *centrípeto* más el proceso cortical determinen una sensación por sí solos en un “punto final” “en” el cerebro, o en el “alma” o “en” la conciencia; de que la percepción consista, además, en una *suma* o complexión cualquiera de tales sensaciones, no siendo la imagen corpórea más que un grupo ordenado de *posibilidades* perceptivas, falsamente puesto como “existente”; y de que más allá de la conciencia no existan más que ondas de aire y de éter, etc., todo ello es un *tejido* de gravísimos errores que lo ponen todo del revés. (GW 8, 291)

En qué consiste el principal error de este planteamiento es algo que ya conocemos. Esta relación causal que da como fruto sensaciones en el sujeto, a partir de las cuales se construye una imagen que ya no es, entonces, objeto intencional trascendente a la conciencia, sino mera imagen subjetiva, necesita ser sustituida por una inmediata relación intencional *perceptiva*, no ya meramente sensible, entre la conciencia y el objeto trascendente a ella. De lo contrario, la teoría no da razón de la experiencia perceptiva tal como efectivamente es vivida: como acceso inmediato a las cosas percibidas, y no como un proceso causal constructivo que produce fantasmas mentales.

En este sentido, Scheler sostiene (en clara oposición a la teoría de Demócrito) que “toda percepción (*Wahrnehmung*), incluso la más simple, es percepción a distancia (*Fernperzeption*)” (GW 8, 316), es decir, *intencional*, no necesitada de la mediación de un contacto *causal* directo con el organismo que dé lugar a sensaciones. Además, considera corroborado experimentalmente¹³⁸ que en el curso genético del desarrollo perceptivo (del niño al adulto, por ejemplo) no rige una ley vinculada a un “proceso de asociación”, sino a un “proceso de disociación”; el punto de partida no es una pluralidad de sensaciones que se sintetizan progresivamente en unidades objetivas, sino que, a la inversa, es a partir de las unidades objetivas previamente dadas que se va obteniendo una riqueza sensible cada vez mayor. Esto supone refutar la tesis de la “simplicidad” de la sensación, que no pretende únicamente que la sensación sea el componente más

¹³⁸ Scheler cita para esto a Erich Jaensch.

elemental de los contenidos perceptivos, sino también que “sea el *más temprano genéticamente*” (GW 8, 326-327)¹³⁹.

La sensación ya no puede entenderse como dato primario a partir del cual se construya mediatamente el dato secundario de la cosa objetiva, pues lo primario es más bien el dato intencional inmediato de la cosa. ¿Cómo ha de comprenderse, entonces, el papel de la sensación en el contexto de la percepción entendida como acto intencional unitario, y no como producto subjetivo de una acción causal sobre el cuerpo?

El propio Scheler se hace esta misma pregunta del siguiente modo: “¿Significa entonces ‘sensación’ algo que posea *existencia* (*Existenz*) de algún modo, o es simplemente una pieza de ábaco ficticia (*fiktiver Rechenpfennig*) que se desecha de nuevo al llegar al resultado final?” (GW 8, 322).

Es decir, si la sensación ya no es concebida como algo en sí mismo, genéticamente previo y que tenga su propia entidad por separado, ¿qué entidad se le puede atribuir, más allá de ser una “pieza de ábaco” abstracta y desechable, sin subsistencia propia, puesta estrictamente al servicio del logro de ese “resultado final” que es el dato del objeto intencional completo?

La objetividad de las cualidades sensibles y su eventual vinculación con el sujeto en el tener sensación

Aclaremos ya que Scheler conserva, pese a su crítica de la ampliación del concepto de sensación, el concepto de “tener sensación” (*Empfinden*) y de “sensación” (*Empfindung*). En rigor, dichos términos deberían servir para denominar exclusivamente una vivencia de estados orgánicos, del propio cuerpo vivo, y no para la vivencia de las *cualidades* (*Qualitäten*) como rasgos objetivos del ser-así de las cosas. Sin embargo, la ruptura de Scheler con la tradición no es tan grande como para rechazar de plano aquella terminología y proponer una totalmente nueva. Lo importante es que, tras la crítica, el sentido de dichos conceptos se transforma por completo.

En respuesta a la pregunta antes formulada, la entidad que poseen las “sensaciones” no es la de unos contenidos inmanentes a la conciencia, ya que, de haberlos, no serían más que contenidos parciales abstractos, nunca experimentables

¹³⁹ Scheler aplica esta crítica a la idea kantiana (y neokantiana) de que “lo primariamente dado como materia del conocimiento sea una masa caótica de elementos inconexos, que solo posteriormente serían ordenados mediante la función del sujeto de conciencia”. Parafraseando a Jaensch, Kant sería en este sentido un heredero del sensualismo que elabora “una justificación, desde la filosofía y la teoría del conocimiento, de la antigua doctrina mecanicista de la naturaleza de la época de Newton” (GW 8, 328).

como “datos” concretos, del acto perceptivo completo. Solo poseen entidad en sí mismas las “sensaciones” entendidas como las *cualidades objetivas* pertenecientes a lo percibido.

Si la “sensación” más arriba definida (como *fenómeno*, no como función) pretende ser más que una “pieza de ábaco”, entonces lo definido solo puede ser: *la cualidad misma perteneciente a las imágenes en tanto que determinación fenoménica (Erscheinungsbestimmtheit) físico-objetiva y trascendente a la conciencia humana.* (GW 8, 324)

Es decir: “del mismo modo que las imágenes no son meros contenidos de percepción u ordenamientos (*Ordnungen*) de ‘posibles’ contenidos perceptivos, tampoco son las *cualidades* que dan vestimenta (*ausstaffieren*) a las imágenes meros contenidos de sensaciones” (GW 8, 325). Este pasaje repite lo ya dicho, todavía con más claridad, en un texto citado más arriba y que me permito reproducir de nuevo:

Tampoco son sensaciones las *cualidades* que sirven de vestimenta, en lugares preferentes, a las figuras espaciales y temporales (*Raum- und Zeitgestalten*) de la “imagen”, siempre dadas de antemano; dichas cualidades solamente pueden *convertirse* en *contenido* de la *función* del tener sensación (*Funktion des Empfindens*) —en número y modo limitados para cada especie orgánica— porque ellas ya son de antemano (*von Hause aus*) contenidos ideales psicofísicamente indiferentes; pero, cuando esto sucede, las cualidades siguen siendo también *determinaciones objetivas de las imágenes mismas.* (GW 8, 293)

Por tanto, aunque nos empeñemos en conservar la palabra “sensación” para designar la captación de cualidades de las cosas, no aparecen aquí por ningún lado “sensaciones subjetivas” que estén puestas por aquellas cualidades. Lo único que hay es lo siguiente: del lado objetivo, las cualidades objetivas; del lado del sujeto, una aprehensión intencional selectiva de dichas cualidades. Es decir, en el lado del sujeto no hay tanto “sensaciones” cuanto más bien *funciones* sensibles. Hasta aquí, se trata exactamente del mismo planteamiento que ya habíamos estudiado en *El formalismo*.

La principal novedad de *Conocimiento y trabajo* es que Scheler intenta, pese a todo, fundamentar un posible uso de “sensación” como contenido subjetivo que ya no sea dependiente de la hipótesis mecanicista, sino que respete y se base en la admisión del tener sensación como aprehensión funcional de cualidades objetivas. Su tesis es que,

incluso si llega a haber tales “sensaciones subjetivas”, existe una “prioridad de los fenómenos funcionales y de sus leyes por delante de las posibles *sensaciones próximas al estímulo* (*reiznächsten Empfindungen*) (en tanto que ‘*excitaciones corporales*’ *vividas supraconscientemente o no vividas*) (*als oberbewußt erlebten oder nichterlebten «Leiberregungen»*) (GW 8, 331; cursiva mía).

Puede que haya, como en el caso del tacto, un tener sensación de cualidades objetivas que venga acompañado de *genuinas sensaciones* en su sentido originario, es decir, de una auténtica vivencia de estados orgánicos; también puede que no haya tal vivencia y nos limitemos a asumir hipotéticamente la presencia de estados orgánicos asociados al tener sensación, pero no propiamente vividos como tales (en el caso de la visión, de la audición, etc.). Esta última hipótesis es la que hace el científico que busca explicar, no la percepción o el tener sensación como sucesos intencionales, sino como simples acaecimientos dentro de una cadena causal psíquica o fisiológica. Incluso esta última hipótesis científica debe hacerse ya sobre la base del reconocimiento de que, en todo caso, el tener sensación, como aprehensión funcional de cualidades objetivas, no consiste en la existencia, ni vivida ni hipotética, de tales sensaciones orgánicas, ni se construye en un segundo momento sobre ellas. Haya o no haya “excitación corporal”, e incluso asumiendo la hipótesis científica de que *siempre* la hay incluso allí donde no es realmente vivida, el tener sensación no se reduce a dicha excitación orgánica, sino que consiste ante todo en la aprehensión funcional de las cualidades objetivas. Es con ocasión de dicha aprehensión funcional que puede producirse una sensación orgánica acompañante, pero no, desde luego, a la inversa, como pretende el mecanicismo.

No obstante, las referencias a esta cuestión en *Conocimiento y trabajo* son de una extraordinaria complejidad y, por desgracia, no siempre están planteadas con toda claridad. La idea scheleriana de “proximidad al estímulo”, así como la adicional comprensión de las cualidades de imagen como entidades “psicofísicamente indiferentes” que a continuación pueden aparecer como “fenómenos objetivos” y como “fenómenos subjetivos” (siempre con prioridad de lo objetivo), demandarían una interpretación muy detenida que no es del todo relevante en este momento. Me permito dejar abierto este problema para estudiarlo en otra ocasión y paso sin más a tratar el tema que debe ocuparnos ahora: el del condicionamiento tendencial de la sensación, entendida como un tener sensación funcional que aprehende cualidades objetivas de manera inmediata.

El condicionamiento tendencial en la sensación

Scheler discute la idea de que las sensaciones constituyan una vivencia directamente proporcional al estímulo que las provoca. Dicha idea es un presupuesto del mecanicismo, que entiende el surgimiento de sensaciones como efecto directo de una acción causal del estímulo como entidad física real, pero es algo que resulta totalmente ajeno a la esencia misma del ser vivo que tiene sensación.

Lo único absolutamente seguro es que *no hay* una vivencia concreta y acreditable (ya esté vinculada al cuerpo vivo o al entorno) que sea una función unívoca constante del estímulo físico; y que, incluso, *no puede haberla por legalidad esencial*, a partir de la *esencia* de toda vida: a partir de la idea de una cosa que reacciona *espontáneamente en cada caso de manera diferente* ante cosas del entorno de la *misma* clase. Solo esto es verdaderamente seguro y se constata (que no se fundamenta) mediante toda observación experimental. (GW 8, 318)

Scheler lleva a cabo la siguiente reflexión: si la sensación consistiera en un puro efecto causal de una entidad física sobre el cuerpo, tomando dicho cuerpo a su vez como un aglomerado de entidades físicas, entonces este proceso presupondría, curiosamente, que el surgimiento de sensaciones será óptimo si el ser vivo deja de estar vivo, si se pierde toda “espontaneidad” vital que pueda interferir en el proceso causal; es decir, si el viviente pasa a ser un mero pedazo de materia inerte, una pieza más del mecanismo universal. La paradoja reside, naturalmente, en que en tales condiciones óptimas ya no habría sensación ni vivencia de ningún tipo. Scheler vincula esto a la definición tradicional de sensación, anclada en el mecanicismo:

Dicha definición designa una vivencia “x” que nunca tenemos ni *podemos* tener en la medida en que estamos vivos, pero que tendríamos en el caso límite de que... estuviéramos “muertos” (*tot*); donde lo extraño, por otro lado, es que, si estuviéramos muertos, ¡es seguro que ya no tendríamos “vivencia” alguna! También podemos decir, de manera aparentemente menos paradójica: una vivencia que tendríamos si no consistiéramos en nada más que un mecanismo puramente corpóreo (*rein körperlichen Mechanismus*) y un espíritu perceptivo (*perzipierenden Geist*); lo cual, de hecho, supuso Descartes. (GW 8, 323)

En efecto, la explicación mecanicista de la sensación presupone la concepción del organismo en tanto que cuerpo físico objetivo en relación puramente causal con

otros cuerpos físicos, y no justamente en tanto que *organismo*, esto es, en tanto que *cuerpo vivo*. Una vez se rechaza esta disolución del cuerpo vivo, queda puesta en cuestión la proporcionalidad de la sensación al estímulo. Como “reacción espontánea” del ser vivo, la sensación ya no dependerá unívocamente del estímulo que supuestamente la provoca de manera causal, sino que estará ante todo condicionada por las direcciones vitales mismas.

Según lo expresa Scheler, “sin lugar a dudas, de entre la totalidad de estímulos con que se encuentra un organismo normal, solamente se halla conectado con relativas ‘vivencias elementales’ del organismo un pequeño número de ellos; y estos (si los estímulos son iguales) en manera cuantitativa y cualitativa muy diversa”, lo cual viene a condensarse en el principio de la “*inconstancia*, incluso esencial, de las vivencias concretas con respecto a estímulos físicos y de cualquier otro tipo” (GW 8, 318). Scheler amplía dicho principio a “todos los niveles de conciencia”, incluyendo la vida “*infraconsciente*” (*unterwachbewußt*) del sueño, de la hipnosis, de la narcosis, etc. De esta manera se deja claro que no es que haya estímulos que produzcan vivencias “*conscientes*” y otros, “*inconscientes*”, sino que la inconstancia de estímulo y vivencia se mantiene incluso en el nivel inconsciente.

Toda una serie de factores subjetivos decide qué estímulos llegan a vincularse de hecho con vivencias del sujeto, y en qué medida y de qué modo lo hacen. Scheler menciona de manera especial los “factores de figura y de figura preferente”, lo cual tiene que ver con el hecho de que toda cualidad sensible seleccionada por las funciones sensibles se muestra como perteneciendo de antemano a una figura de imagen determinada. Pero estos factores, que incluyen también, por ejemplo, el estado de fatiga o los factores de madurez, se caracterizan por “ubicarse *en* el organismo mismo y su plan estructural, antes de toda experiencia ontogenética” (GW 8, 318).

Esto se debe a que “toda percepción simplicísima está codeterminada impulsiva y motrizmente” (GW 8, 316). Puesto que las funciones sensibles no son más que *funciones parciales* del tener sensación unitario y este, a su vez, es un simple componente del acto perceptivo completo, según sostiene Scheler desde *El formalismo*, el condicionamiento impulsivo de la percepción afecta también, naturalmente, a ese momento suyo entre otros que es el tener sensación. En referencia a las funciones del tener sensación, se indica que ellas “delimitan, ‘seleccionan’ (»*wählen aus*», »*seligieren*») los ‘fenómenos’ subjetivamente psíquicos a partir del ser-así de las ‘imágenes’ o de los fenómenos objetivos” (GW 8, 293).

Dejando de lado la distinción entre “fenómenos subjetivos” y “objetivos”, que está vinculada a esa parte del problema de la sensación que aquí no vamos a abordar, lo importante es la noción básica de una “selección” operada por las funciones aprehensoras a partir de la plenitud de rasgos objetivos de ser-así de la imagen corpórea. El papel de las funciones sensibles con respecto a la percepción no es constructivo o sintético, sino desmenuzador o analítico. El tener sensación no es el punto de partida para la construcción mediata de una percepción, sino que la percepción inmediata se descompone en una pluralidad de funciones del tener sensación, cada una de ellas referida a una modalidad distinta de cualidad objetiva. En principio, todo rasgo de ser-así de la imagen corpórea que tenga carácter de “cualidad” (color, olor, sonido, sabor, textura, etc.) es idealmente experimentable como momento de la imagen corpórea completa; pero solo llegan a ser experimentados de hecho aquellos rasgos para los cuales el ser vivo posee la función sensible que permite seleccionarlos. Y dicha posesión de ciertas funciones y no de otras está vinculada a la estructura tendencial de la especie biológica, como ya vimos en *El formalismo*.

En relación con la hipótesis mecanicista que reduce la corporalidad viva a simple corporeidad, Scheler repite, además, que desde dicho punto de vista se sigue necesariamente que las cualidades sensibles mismas han de ser simples engaños subjetivos, puesto que lo único objetivo y real serían las entidades estudiadas por la ciencia física y sus relaciones causales:

Desde esta perspectiva cartesiana (...), la fisiología y la psicología de los sentidos no son, en rigor, más que una doctrina de los posibles “*engaños físicos*”: una perspectiva que ha encontrado su única forma consecuente en la doctrina, imperante durante siglos en el racionalismo continental, según la cual todas las cualidades son, no solo subjetivas, sino además meras representaciones “oscuras y confusas” de movimientos. (GW 8, 323)

Ahora bien, según defiende Scheler, las *cualidades objetivas* de las imágenes corpóreas mismas sí se hallan en relación constante y proporcional con los estímulos físicos; no, en cambio, el subjetivo tener sensación, que es siempre selectivo de antemano ante cualquier clase de estímulo.

Ella misma [la cualidad perteneciente a la imagen], en tanto que cualidad concretada en cada caso en un punto espaciotemporal, y no un contenido de la sensación, se halla, entonces, en aquella relación constante y proporcional con los sucesos físicos mismos

que adquieren valor de estímulo para un organismo vivo; relación que no puede establecerse *nunca* entre los mismos sucesos “en tanto que” estímulos y los fenómenos vividos (*erlebten Phänomenen*). (GW 8, 324)

Esto se debe a que, como merece la pena recordar, el condicionamiento tendencial no afecta a las *cualidades objetivas* experimentadas en el tener sensación, las cuales poseen su propia entidad trascendente a la conciencia, sino solo al *subjetivo tener sensación* de las mismas:

Y lo único condicionado “subjetiva” y biológicamente —lo que bajo ningún concepto significa tan solo “psíquicamente”— es la *selección* (*Auswahl*) que ejecutan los distintos organismos, en virtud de las energías específicas de sus *funciones* sensibles modales, de entre las cualidades disponibles, incomparablemente *más ricas*, de las imágenes. (GW 8, 324)

Esta selección consustancial a la esencia del ser vivo, en relación eminentemente tendencial con su entorno, por oposición a la esencia del ser inerte, que se halla en relación causal con el resto de entidades inertes, es la que explica, en definitiva, la “inconstancia y falta de proporcionalidad de nuestro tener sensación, o el del animal en general, de ellas [de las cualidades] mismas” (GW 8, 324).

Conclusiones de la teoría de la sensación de Conocimiento y trabajo

1) La “sensación”, en el sentido de *lo aprehendido en el tener sensación*, no es sensación subjetiva, inmanente a la conciencia, sino cualidad objetiva, trascendente a la conciencia. Este punto ya se hallaba presente en las descripciones de *El formalismo*.

2) La “sensación” en el sentido de la *función aprehensora sensible*, es decir, de la vivencia subjetiva de tener sensación (*Empfinden*), constituye una mera función parcial de la función perceptiva completa y unitaria, como momento abstracto suyo; concretamente, se trata del momento vinculado a la donación de las cualidades objetivas del primer punto. Esto se hallaba expresado en términos equivalentes en *El formalismo*.

3) Como función parcial del percibir unitario, el tener sensación se ve sometido al mismo condicionamiento tendencial que la percepción completa. Solo son aprehendidas aquellas cualidades objetivas que tienen interés tendencial para el ser vivo según la estructura impulsiva que le corresponde por la pertenencia a una determinada especie biológica. También en la obra más temprana se decía, en este mismo sentido,

que solo se tiene sensación de aquellas cualidades objetivas que funcionan como símbolo de la efectividad tendencial de las cosas del entorno biológico de la especie en cuestión.

4) La “sensación”, entendida como el *contenido sensible subjetivo*, inmanente a la conciencia, no es más que el “estado corporal” (ya sea vivido inmediatamente como “excitación corporal” o no; en este último caso, permanece como simple hipótesis) que puede acompañar al tener sensación como función aprehensora de cualidades objetivas. Pero ella misma, por sí sola, “no puede nunca mostrar o ‘remitir’ («*meinen*») a nada objetivo, sino que es de por sí (*von Hause aus*) mero estado orgánico (*organischer Zustand*) que controla nuestra acción” (GW 8, 346). Por tanto, la sensación en este sentido no posee “donación previa” ni “prioridad genética, óptica y lógica” (GW 8, 331-332) con respecto a la sensación en el sentido del punto 1) (como cualidad objetiva). En rigor, la sensación como contenido subjetivo, en caso de que la haya, no es un “dato”, ni mucho menos un dato primario, sino tan solo un momento abstracto de la vivencia subjetiva completa del tener sensación, que es ante todo aprehensión de cualidades objetivas integrada en el acto perceptivo unitario; quedando este, a su vez, englobado en una actividad tendencial. Solo de manera secundaria podría, por tanto, describirse como un conjunto de tales “estados corporales”. Este punto apenas se desarrollaba en *El formalismo*. Los anteriores, en todo caso, encuentran también un despliegue mucho más minucioso en *Conocimiento y trabajo* que en la obra más temprana.

6. La realidad dinámica

Efectividad, resistencia y realidad

Según se ha ido revelando a lo largo de nuestra exposición, Scheler entiende la genuina realidad como aquel conjunto de factores dinámicos que subyace al mundo de imágenes en su conjunto, las cuales son manifestaciones de los factores dinámicos en tanto que productos suyos: las fuerzas “producen y crean (*hervorbringen und schaffen*) (...) aquellas imágenes trascendentes a la conciencia” (GW 8, 314). Que un determinado objeto intencional (una “imagen” o “fenómeno objetivo”, en terminología scheleriana) se muestre como poseyendo entidad real, además de entidad intencional, es algo que depende de que se muestre como manifestación de un reino de fuerzas. Este momento de realidad que acompaña a toda objetividad intencional experimentada como real no está incluido en la propia imagen u objeto intencional, sino que lo aporta una

experiencia ya no perceptiva, sino completamente no-intuitiva, que es la experiencia de resistencia, del choque de los propios impulsos con los factores dinámicos externos: “el concepto de fuerza nos remite a la resistencia experimentada contra nuestro querer y tender (*der erfahrene Widerstand gegen unser Wollen und Streben*)” (GW 8, 287). En estas frases queda resumido, en lo fundamental, el punto de vista que se ha venido condensando hasta aquí.

Es el momento de abordar brevemente el capítulo que en *Conocimiento y trabajo* sigue al dedicado a la percepción. En dicho capítulo se trata la “Metafísica de la percepción y el problema de la realidad” (GW 8, 359-378), y en él se hallan valiosas consideraciones acerca de la realidad entendida como conjunto de factores dinámicos, las cuales tendremos en cuenta solo en la medida en que resulten relevantes para el problema de la percepción y sin entrar en la cuestión más propiamente metafísica que tanto interesó a Scheler en sus últimos años de vida.

En dicho capítulo se dice lo siguiente:

Por delante de *todo* lo demás que es dado en la concepción natural del mundo (...) está “*dada previamente*” («*vorgegeben*») la todavía no-cualificada *realidad del mundo en general* y la tesis general a ella correspondiente: “Hay *realiter* un mundo”. Piénsese que se desmonta pieza a pieza el contenido total de la concepción natural del mundo, déjense empalidecer todos los colores, desvanecerse todos los sonidos, desaparecer la esfera de la conciencia corporal y su contenido completo, nivelarse la forma de espacio y tiempo y todas las formas de ser (categorías) de las cosas en un ser-así indeterminado; en tal caso permanece, como aquello no-extirpable, una simple e indisoluble *impresión de la realidad en general* (*Eindruck der Realität überhaupt*): la impresión de un absoluto “*ofrecer resistencia*” («*Widerständigen*») a la actividad espontánea que mantiene nuestro tener-en-la-conciencia y nuestro ser-consciente (*Bewußthaben und -sein*) en constante ejecución —sea voluntaria o involuntaria, se caracterice ya como querer o solo como impulso (*Triebimpuls*)—. (GW 8, 363)

Si bien no se está añadiendo, en apariencia, nada sustancialmente nuevo a lo ya expresado en nuestra caracterización introductoria, el modo en que Scheler plantea aquí la cuestión permite ganar claridad sobre la relación entre *Conocimiento y trabajo* y *El formalismo* por lo que respecta a este punto. Parece que lo experimentado puramente como resistencia equivale a lo que en *El formalismo* se denominaba “unidad

efectiva”¹⁴⁰: la cosa del entorno como puro correlato no-intuitivo del tender, con independencia de si, además, dicha unidad efectiva viene acompañada de un componente de imagen *determinado* o no. Ya en *El formalismo*, dicho sea de paso, se sugería, todavía de manera algo tímida y sin desarrollo, la relación entre el ser-resistencia y el ser-real¹⁴¹. Según vimos más arriba, todo aquello que es dado en la concepción natural del mundo como imagen, es decir, como objetividad intencional intuitiva (colores, sonidos, formas espaciotemporales...), coincide a la perfección con lo que en la sección sobre *El formalismo* propuse llamar componente o contenido *teórico*, pero que, de hecho, Scheler denominaba componente o contenido *de imagen*. Así, la “imagen” de *Conocimiento y trabajo* coincide con la “imagen” de la obra anterior: se trata, en ambos casos, de la faz intuitiva del entorno, frente a su faz no-intuitiva, que aquí corresponde a su ser-resistente¹⁴².

Quisiera llamar la atención sobre el modo en que Scheler plantea en la nueva versión de su teoría de la percepción la relativa independencia del ser-efectivo o ser-resistente de las cosas del entorno (el cual aporta, de manera exclusiva, su ser-real) y su donación como cosa teórica (como objeto-“imagen”). Al igual que en *El formalismo*, Scheler considera que la experiencia de la efectividad o de la resistencia es *previa* a toda experiencia intuitiva, eminentemente perceptiva, de lo teórico que sirve de “ropaje” a la pura unidad efectiva. Sin embargo, en esta nueva descripción no dice que pueda eliminarse por completo lo teórico, de modo que permanezca tan solo la unidad efectiva, sino únicamente que se puede tener experiencia puramente tendencial de la unidad efectiva al tiempo que lo teórico queda reducido a un “ser-así indeterminado” (*unbestimmtes Sosein*). Más adelante se habla también de la “realidad vaga, indiferenciada, *indeterminada en su ser-así* (*vage, undifferenzierte, soseinsunbestimmte Realität*)” (GW 8, 363; cursiva mía).

Otros pasajes del capítulo sobre la metafísica de la percepción dejan clara la preeminencia de la experiencia no-intuitiva de resistencia con respecto a la experiencia intuitiva de la percepción y del tener sensación:

¹⁴⁰ En la Tercera parte comprobaremos que “efectividad” y “resistencia” no son exactamente lo mismo, pero por ahora podemos considerarlas prácticamente equivalentes.

¹⁴¹ Cf. GW 2, 150 (nota al pie) y GW 2, 381, donde se equiparan los “objetos existenciales” (*Existenzialgegenstände*) con las “resistencias en tanto que correlatos fenoménicos y objetivos del tender” (*Widerstände als die phänomenalen, objektiven Strebenkorrelate*).

¹⁴² Ya vimos que el valor, aunque se lo “intuya” en actos de percepción afectiva, tampoco es “intuitivo” en el mismo sentido que la “imagen”: carece de extensión, color, figura, etc.

La resistencia es, por tanto, una vivencia plenamente *central* (*durchaus zentrale Erlebnis*), una experiencia del *sí-mismo activo* (*aktiven Selbst*), y no tiene nada que ver con las vivencias periféricas *sensibles* (*peripheren Sinneserlebnissen*) en las cuales se puede llegar a presentar, en el mejor de los casos, el *ser-así* de lo resistente (aunque no tiene por qué). (GW 8, 365)

Aquí se establece una dualidad entre el carácter activo del impulso o del tender, cuyo correlato es la resistencia, y el carácter meramente pasivo, receptivo, de las funciones perceptivas y sensibles, como argumento adicional para defender la prioridad de la vivencia de resistencia. Que en otros textos de *Conocimiento y trabajo* se reivindique que las funciones perceptivas poseen un carácter activo se debe, en realidad, a su subordinación a la actividad del tender. Por otro lado, vuelve a insistirse en la secundariedad de lo sensible, al subrayarse que las cualidades sensibles de lo resistente no tienen por qué estar dadas junto con su ser-resistente. Esto no constituye, necesariamente, una recaída en la posibilidad de una ausencia total de contenido teórico, pues justo antes ha reconocido Scheler la existencia de “actos *no-sensibles* de la percepción (*nichtsinnlichen Akten der Perzeption*) e incluso del pensar no-intuitivo en algo (*unanschaulichen Denkens an etwas*)” (GW 8, 365), que podrían donar el componente teórico en indeterminación de las cualidades sensibles. Al fin y al cabo, como sabemos, la imagen como conjunto de determinaciones de ser-así no se reduce a un conjunto de cualidades sensibles objetivas, sino que incluye otros muchos rasgos, e incluso de carácter más fundamental por lo que respecta al orden objetivo de su ensamblaje.

La primacía de la experiencia de resistencia por delante de los actos que donan el ser-así de las cosas reside, en definitiva, en que estos últimos siempre donan el ser-así de algo que era ya previamente resistente, como se indica claramente en este pasaje de *El puesto del hombre en el cosmos*:

El impulso afectivo es también en el hombre el sujeto de aquella vivencia primaria de resistencia de la cual he mostrado detalladamente en otro lugar que es la raíz de toda posesión de “realidad” y de “realidad efectiva” (*von «Realität» und «Wirklichkeit»*), y, más concretamente, también de la *unidad* de dicha realidad y de la *impresión* de la misma, previa a todas las funciones representativas. Las representaciones y el pensar mediato [(deducir)] no pueden indicarnos más que el ser-así y el ser-de-otra-manera (*Sosein und Anderssein*) de dicha realidad; ella misma, como “ser-real-efectivo” de lo

efectivamente real («*Wirklichsein*» des *Wirklichen*), solo nos es dada en una resistencia general unida a una angustia (*Angst*), o en una vivencia de la resistencia. (GW 9, 16-17; SMK, 18-19)

Como vemos, el tener resistencias es aquello que en último término comparte la especie humana con el más simple vegetal. Se trata del fenómeno biológico más elemental, asociado ya al puro impulso afectivo. Si regresamos a *Conocimiento y trabajo*, comprobamos que allí donde existe el tener sensación (ausente en la planta), este supone un *añadido* al tener resistencias, que ni siquiera abarca la totalidad de lo ya dado como resistente, sino solo aquello que lo resistente tiene de “cualitativo”.

Pero la intención (*Intention*) de este vivir central de resistencia alcanza, por su parte, *más allá y a través* de los contenidos de sensación (allí donde, en general, estos median en aquella). Lo que resiste no son sensaciones (*Empfindungen*), sino las *cosas mismas* (“cosa” = centro de fuerza) («*Ding*» = *Kraftzentrum*), las cuales tan solo se manifiestan sensiblemente (*empfindungsmäßig*) en sus atributos cualitativos. (GW 8, 365)

En este lugar, Scheler busca distanciarse de Wilhelm Dilthey, quien también estableció la relación entre la experiencia de resistencia y la de realidad, pero incurriendo en el error de reducir la primera a una forma particular de experiencia sensible. Para Scheler, no puede hablarse, como hace Dilthey, de “sensaciones de resistencia”, pues la experiencia de resistencia no corresponde a ninguna modalidad sensible y, tal como se recuerda en el pasaje recién citado, la vivencia impulsiva va más allá de toda vivencia perceptiva y sensible en general: alcanza la cosa misma en tanto que resistencia o unidad efectiva y no como imagen, incluso si no existe una concreta mediación sensible. Y, si la hay, el contenido sensible no ayuda a construir la experiencia de resistencia, sino que se limita a “manifestar” ciertos atributos cualitativos del “algo” ya experimentado de antemano como resistencia¹⁴³.

En este otro pasaje se señala que los actos intelectuales (cognoscitivos teóricos) pueden llegar a intervenir, en todo caso, para establecer si un determinado ser-así forma parte de la realidad, pero no para constituir la experiencia misma de realidad, que está dada de primeras:

¹⁴³ La crítica detallada a Dilthey y el desarrollo más extenso de esta conexión de resistencia y realidad se encuentran en la tercera parte de *Idealismo - Realismo*: GW 9, 208 y ss.

El correlato de todo posible acto intelectual es exclusivamente el ser-*así*, y *nunca* el *existir* (*Dasein*); y solo en la determinación del ser-*así* de una realidad *previamente* dada, o en la decisión de si un *determinado* ser-*así* pertenece o no a la realidad *previamente* dada, cumplen los procesos *intelectuales* (...) el papel que todo “realismo crítico” quiere atribuirles ya para el establecimiento de la realidad. (GW 8, 372)

Pero la tesis de *Conocimiento y trabajo* es, en apariencia, más radical: no solo el ser-efectivo o resistente de la cosa del entorno ante al tender (y, con ello, su ser-real) guarda aquella relativa independencia y prioridad con respecto a su ser-objeto intuitivo o teórico, sino que, de hecho, este último está determinado por el primero. Que una imagen esté constituida por ciertos elementos de ser-*así* y no por otros, y en cierto orden de fundamentación y no en otro distinto, es algo que viene condicionado por los factores dinámicos en que consiste su ser-real y resistente (y no por el sujeto de conciencia, como Scheler critica al idealismo). La imagen o componente teórico es producto de los factores dinámicos, los cuales actúan así como fundamento suyo y permiten distinguirla de toda mera “imagen subjetiva”, cuya ilusoria “realidad” residiría de lo contrario en un conjunto de “posibilidades perceptivas”.

La exposición más nítida de lo dicho hasta aquí se encuentra en el siguiente fragmento:

Captamos, por tanto, el ser-*real* de un algo indeterminado, en el orden de sucesión de la donación, *antes* de percibir sensiblemente o pensar su ser-*así*. El ser-real de una cosa corpórea, por ejemplo, no es un grupo de posibilidades constantes de percepción o de sensación (J. St. Mill, E. Mach); es, más bien, el *fundamento* previamente dado (*vorgegebene Fundament*) de las posibilidades de sensación y de intuición (*Empfindungsmöglichkeiten und Anschauungsmöglichkeiten*). De modo que la sensación es justamente tan solo una sensación “posible” antes de que sea vivido, en el curso de la atención espontánea, un ser-real como *resistencia*, cuyo “ser-*así*” todavía vacío es el que la sensación se limita a rellenar en lugares esencialmente *predeterminados* (que aportan exclusivamente las formas categoriales de existencia de lo real) (*die erst die kategorialen Daseinsformen des Realen liefern*). (GW 8, 372)

Ahora bien, esta noción de la resistencia como fundamento de todo contenido cognoscitivo estaba ya presente en *El formalismo*, incluso en los mismos términos. Allí leemos, por ejemplo: “Son las ‘formas de resistencia’ («*Widerstandsarten*») las que condicionan aquí los ‘contenidos objetivos’ («*Gegenstandsinhalte*»)” (GW 2, 162).

Aunque en aquella época Scheler todavía no había establecido plenamente la identidad entre resistencia y ser-real y, por tanto, falta toda mención a la dimensión metafísica de este problema, esta determinación que operan las “formas de resistencia” sobre los “contenidos de objeto” intuitivos o teóricos (es decir, de imagen) era crucial para poder sostener el condicionamiento tendencial de la experiencia perceptiva del entorno. No en vano, la última frase citada sigue inmediatamente a uno de los pasajes de *El formalismo* donde se habla de la estructura del contenido perceptivo del entorno como “*perfecta contrafigura* de aquellas unidades efectivas sobre nuestro tender” (GW 2, 162).

Por tanto, el principal añadido de este segundo acercamiento al problema de la percepción es la mayor profundización en la íntima relación que existe entre el ser-efectivo y el ser-real, con la consiguiente apertura de la dimensión “metafísica” de la percepción del entorno (es decir, del problema de su relación con la realidad y con el fundamento de toda realidad). Por lo demás, las ideas centrales se mantienen idénticas con respecto a *El formalismo*. La experiencia no-intuitiva de resistencia condiciona la experiencia intuitiva de imagen; la imagen es siempre de antemano imagen *de una unidad efectiva* (entendida ahora como plexo de factores dinámicos), y la experiencia de esta última se conserva incluso allí donde la experiencia de imagen se reduce a su mínimo: a una pura indeterminación de ser-así.

Para seguir ahondando en la equivalencia de la nueva formulación de la teoría de la percepción con la expuesta en la década anterior, tengamos en cuenta que ya en *El formalismo* separaba Scheler el “objeto” (*Gegenstand*), como correlato de las vivencias teóricas, de la “resistencia” (*Widerstand*), como correlato de las vivencias tendenciales no objetivantes. Añadiendo ahora la identidad entre ser-resistencia y ser-real, es fácil comprobar que nada ha cambiado en *Conocimiento y trabajo*:

Ser-real no es ser-objeto (Realsein ist nicht Gegenstandsein), es decir, el idéntico correlato de ser-así de todo acto intelectual (das identische Soseinskorrelat aller intellektiven Akte); más bien, es ser-resistencia (Widerstandsein) frente a la espontaneidad originaria que es una y la misma en el querer y en el atender¹⁴⁴ de toda clase. (GW 8, 363)

¹⁴⁴ Que Scheler conecte el atender (*Aufmerken*) con la experiencia de resistencia no carece de sentido. Recordemos que Scheler vincula el atender a un *tender en general*. Aunque lo atendido tenga carácter de “imagen” (en *El formalismo* la atención intervenía ya *después* del percibir), es atendido principalmente por su relevancia tendencial: se atiende a la “imagen” en tanto que imagen de una resistencia para el tender.

Hasta tal punto se distinguen que, de hecho, el ser-real “*está ahí*, por *delante* de todo pensar y percibir (*Wahrnehmen*) como actos ‘receptivos’ en su *sentido* intencional; es tan inaccesible a todo aquello que denominamos nuestro comportamiento intelectual, representativo y pensante, y a todos sus posibles contenidos y donaciones, como los colores para el oír y el número 3 para el gusto y el olfato” (GW 8, 363-364). En rigor, añade Scheler, los actos teóricos o “intelectuales” tienen por “único correlato de ser nada más que el ‘ser-así’ («*Sosein*») de las cosas, y nunca su ‘existencia’ («*Dasein*»)” (GW 8, 364).

Respecto a la equiparación de resistencia y realidad, lo cierto es que tiene algunas consecuencias importantes en lo concerniente a nuestro tema. Cuando estudiamos *El formalismo* quedó establecido que la resistencia no es propiamente un “dato”, ya que, si bien constituye el correlato de la vivencia tendencial, es relativo al sistema de impulsos del sujeto y carece, por tanto, de la plena objetividad de los “datos” que son dados en vivencias cognoscitivas (teóricas y afectivas). Aunque Scheler no afirma esto de manera expresa, sí que priva a la efectividad del carácter de “objeto” en sentido estricto, sin por ello dejar de entenderla como correlato intencional del tender. En cambio, en *Conocimiento y trabajo* se entiende la efectividad o resistencia como el grado máximo de realidad. De hecho, es en contraposición a la realidad absoluta de los factores dinámicos que Scheler habla de una “relatividad existencial” de las imágenes perceptivas: los “objetos” intencionales de las vivencias cognoscitivas son, en cuanto tales, fenómeno *para* el sujeto y, por tanto, “relativos” al sujeto cognoscente (y seleccionados pasivamente por él), sin que dicha relatividad existencial, en el sentido de la existencia *intencional*, cancele su estricta transcendencia a la conciencia. Por el contrario, las resistencias dan razón del puro ser-real, convertido ahora en dato no-perceptivo y, por ello mismo, *absoluto*: no relativo al sujeto de la intencionalidad cognoscitiva.

Así, Scheler no muestra reparos en decir que la realidad es “dada” en el tender: “que la impresión de realidad no solo es *dada* (*gegeben*) mediante la experiencia de resistencia del querer y del resto de la actividad dinámica, sino que, además, está necesariamente *predada* (*vorgegeben*) con respecto a toda percepción (*Perzeptionen*)” (GW 8, 365). Esto entronca con el pasaje antes citado, donde se asociaba inmediatamente la experiencia de resistencia a una “cosa” como “centro de fuerza”: en la experiencia de resistencia es dada la cosa como unidad efectiva. En *Conocimiento y trabajo*, la resistencia sigue definiéndose como algo que no es objeto, pero aquí Scheler

ya no deja en el aire si se trata, entonces, de un correlato intencional relativo al sujeto: por el contrario, su no ser-objeto consiste en que, a diferencia del objeto, posee una entidad absoluta en sí misma, que es dada no-cognoscitivamente, o no-conscientemente, es decir, no es dada como objeto para un yo cognoscente o una conciencia, sino en la forma de una “tenencia de ser y de relaciones de ser” (*Haben von Sein und Seinsverhältnissen*) que precede a todo “saber” (*Wissen*) (GW 8, 370).

Quizá pueda resolverse este problema del siguiente modo: reconociendo que la experiencia de *resistencia o efectividad*, como tal, sí es relativa al sujeto, ya que la cosa solo puede ofrecer resistencia en la medida en que se le oponen los impulsos del sujeto. En este sentido, la resistencia no es algo así como un dato cognoscitivo perteneciente a la cosa, ni siquiera si esta es concebida como pura unidad efectiva. En cambio, la cosa que se presenta como unidad efectiva sí posee una existencia absoluta independiente del sujeto impulsivo. Por tanto, la resistencia o la efectividad no constituyen un dato cognoscitivo de la realidad, pero por medio de ellas viene a manifestación inmediata la realidad irrestricta misma de la unidad efectiva o resistente, es decir, la cosa del entorno como puro centro de fuerza. El “acceso” a la unidad efectiva no es, con todo, de carácter cognoscitivo, sino impulsivo o tendencial: la unidad efectiva no es conocida como tal, sino solo vivida como meta tendencial, como oposición a un impulso, etc.

Creo que este planteamiento se deja leer entre líneas en el siguiente pasaje: “La *realidad es*, en su donación subjetiva, *una experiencia del principio no-espiritual, impulsivo, en nosotros*: una experiencia del *impulso vital (Lebensdranges)* unitario, aunque progresivamente especializado, *en nosotros*” (GW 8, 360). Scheler parece distinguir aquí entre la *realidad* misma, como aquello que es dado al sujeto, y su “donación subjetiva”, en forma de una experiencia impulsiva de *resistencia*.

El ser vivo como centro dinámico vital

Scheler distingue tres tipos principales de centro dinámico: “centros de fuerza, centros vitales y centros personales (*Kraftzentren, Vitalzentren und Personzentren*)” (GW 8, 359), o, según otra formulación, “personas, centros vitales y centros de energía (*Personen, Vitalzentren, Energiezentren*)” (GW 8, 360).

Antes de nada, es imprescindible aclarar que lo que Scheler llama “centros de energía” parece consistir en los centros dinámicos *inertes* o inorgánicos: todo aquello experimentado como una fuerza que no tiene su origen en actividad vital ni personal

alguna. Solo estos factores dinámicos de la naturaleza inerte se dejan matematizar y reducir mecánicamente, según veremos más adelante, al carecer de la *espontaneidad* (todavía involuntaria) de lo dinámico vital y de la espontaneidad *libre* de lo dinámico personal.

Por relación al centro vital, el ser vivo consiste como tal en el *centro* del que parte toda la estructura de *impulsos*. Frente a las fuerzas de la realidad inerte y su curso puramente mecánico, la fuerza “viva” adopta ya, como sabemos, la dirección propia de un *impulso afectivo*, de una fuerza orientada vitalmente y de carácter espontáneo.

Aunque Scheler no deja de reconocer que el ser vivo puede ser concebido también como la *imagen corpórea* correspondiente al centro dinámico vital, dicha imagen no agota el fenómeno de la vida: “El organismo como cuerpo (*Körper*) es nada más que la unidad de su estructura funcional e impulsiva devenida imagen y, en tanto que unidad estructural morfológica (*morphologische Aufbaueinheit*), devenida forma (*Form*)” (GW 8, 336).

El ser vivo, en su ser más propio, no es tanto cuerpo (en el sentido de “cuerpo objetivo”, *Körper*) cuanto más bien sistema de impulsos y funciones. En caso de buscar una puesta en relación causal del ser vivo con su entorno, no puede hacerse más que considerándolo en tanto que centro dinámico, nunca en tanto que imagen; y estableciendo dicha relación, además, con los centros dinámicos del entorno, no con las imágenes que eventualmente puedan llegar a corresponderles, ni siquiera las “ideales” (es decir, las que engloban todos los rasgos de ser-así antes de su descomposición en virtud de un acto perceptivo determinado).

De modo que, en tanto que cuerpos (*Körper*), los organismos son “imágenes” equiparables a toda otra imagen hasta en sus últimos componentes y las leyes de estos. Pero, en tanto que *centros* supremos de *movimientos* y modificaciones *espontáneos* (...), *no* constituyen imágenes de ningún tipo. Si se quiere poner la siempre monárquica estructura de funciones ordenadas y orientadas a meta en una relación causal real con lo inerte, ello no se puede hacer en último término, como es natural, en el sentido de ponerlas en relación con las *imágenes* ideales (totalmente inefectivas) del mundo inerte, sino exclusivamente con las *fuerzas* que producen, por sí solas, las imágenes-cuerpo y su orden espaciotemporal. (GW 8, 335)

Scheler considera que este carácter esencialmente dinámico e impulsivo del ser vivo ha tendido a dejarse de lado, incluso a negarse, debido a que “lo perceptivo, lo

concerniente a las imágenes (*das Perzeptive, das Bildhafte*) en nuestra vida anímica constituye su estrato más externo, *aprehensible* y determinable” (GW 8, 333):

Aunque estos elementos de imagen (*bildhaften Elemente*) de todo tipo no se comportan, con respecto a las estructuras de la dinámica impulsiva que yacen tras ellos, de manera diferente a como lo hacen las “imágenes” en el sistema espaciotemporal objetivo con respecto a las fuerzas (centros y campos) que yacen en su base (según una teoría dinámica de la materia), en ambos casos constituyen los *factores dinámicos* (ímpetus, impulsos, fuerzas) (*Dränge, Triebe, Kräfte*), de múltiples maneras, lo *más lejano* para nuestro conocimiento, siendo determinables racionalmente solo de modo muy indirecto. (GW 8, 333)

Aunque lo impulsivo resulte más difícil de observar y de conocer que lo perceptivo, lo dicho antes para los factores dinámicos en general se explicita aquí como válido, más concretamente, para el caso de los factores dinámicos *vitales*: que son ellos los que fundamentan lo “fenoménico”, intuitivo o en imagen del cuerpo vivo, incluyendo su morfología. La morfología perceptible del organismo es manifestación, en cada caso, de su sistema de impulsos, a su vez imperceptible pero experimentable como resistencia. Es a dicho sistema que es relativo, como sabemos, el aparato funcional del ser vivo, incluyendo ahora expresamente el lado fisiológico del mismo. Scheler hace referencia, por ejemplo, a investigaciones de August Pütter según las cuales “el desarrollo del aparato óptico en la sucesión de las especies se amolda perfectamente al tipo y medida de la *movilidad* del organismo” (GW 8, 343).

También la experiencia de lo que hay de dinámico en el ser vivo es relativamente independiente de la percepción de su faz en imagen; como dice Scheler, “nos damos cuenta (*wir werden «inne»*) de que tenemos hambre, de que tenemos sed, de que deseamos, etc., y de que ‘queremos’ o ‘no queremos’ de manera totalmente *inmediata*, sin representarnos o percibir nada simultáneamente” (GW 8, 334). Lo cual quizá debamos matizar, una vez más, indicando que no es que no haya *nada* percibido, sino solo que lo percibido está *indeterminado*. Y, en segundo lugar, todo lo perceptivo del cuerpo vivo se muestra fundado en lo impulsivo. Por ejemplo, los fenómenos perceptibles de variación (como el desplazamiento de un cuerpo) “son dados como *consecuencias* inmediatas de modificaciones, previas en el orden temporal (*in der Zeitordnung vorhergehenden*), de tendencias, ímpetus e impulsos *imperceptibles* (*unperzipierbarer*) y dotados de una dirección originaria en cada caso” (GW 8, 334).

Por tanto, “no se despliegan estos últimos factores dinámicos a partir de los fenómenos (*Erscheinungen*) mencionados en primer lugar, ni tampoco se dan ‘fundados’ (*«fundiert»*) en ellos”, sino todo lo contrario:

La donación *previa* del factor psíquico dinámico, del cual se puede tomar conciencia (*«inne»werden*), por delante del perceptivo (*perzeptiven*) (...), y del factor físico dinámico por delante del cambio de posición y cualitativo de toda clase, en la forma de movimiento que designamos “espontáneo” (“automovimiento”, según Aristóteles) y que constituye el fenómeno originario en virtud del cual atribuimos “vida” (*«Lebendigkeit»*) a una cosa, a un cuerpo o a un suceso (sean o no reales, con tal de que aparezca en ellos el fenómeno originario); estas *dos* donaciones previas se hallan enraizadas en una donación *previa idénticamente común*, a la que denomino *donación previa de lo dinámico portador de dirección en general por delante del “fenómeno”* (*Vorgegebenheit des gerichtet Dynamischen überhaupt vor der «Erscheinung»*). (GW 8, 334)

Ahora bien, no solo es experimentado el ser vivo más originariamente como centro dinámico que como imagen perceptiva; también es, en sí mismo, más originariamente *centro de impulsos* que *sujeto de percepciones*.

El impulso (...) no es solamente la *raíz más fundamental* de toda totalidad psíquica, mediante la cual esta se sumerge en lo más profundo del organismo mismo y de lo objetivamente cognoscible en él, sino que también *constituye* (*konstituiert*), a partir su existencia, todo ser “psíquico” en general (como ya vio acertadamente Schopenhauer), mientras que la sensación, la representación, la percepción (*Wahrnehmung*) y, en definitiva, todo aquello que puede denominarse *percepción* (*Perzeption*) en el sentido más amplio, aparece solo en un nivel superior de la vida anímica, probablemente en el de la vida marcadamente *animal* (...); ellas no constituyen de ninguna manera, por tanto, el *ser-para-sí* (*Fürsichsein*) de un ser ni su posible *tener-conciencia* (*Innesein*) de su existencia y ser-así. (GW 8, 336-337)

Si observamos la vida en sus manifestaciones más elementales, como es el caso de la vida vegetal, no encontramos en ellas todavía el aparato de funciones perceptivas y sensibles que es exclusivamente propio de formas de vida más sofisticadas, del animal en adelante. En cambio, lo que sí está presente de manera esencial ya en la planta es la vida como impulso; concretamente, la manifestación más primitiva del impulso, que, según sabemos de *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler denomina “impulso

afectivo” al constituir una unión todavía indiferenciada de afectividad e impulsividad. Por tanto, lo más esencial al ser vivo no es tanto el ser sujeto de percepciones, ya que puede estar vivo y no tener actividad funcional perceptiva, sino el ser centro de impulsos: si un cuerpo no es dado como tal centro, sencillamente no es dado como “vivo”.

7. Los tres conceptos de estímulo

Hasta aquí se ha tenido en cuenta, de manera tanto tácita como expresa, una pluralidad de niveles ontológicos que entran en juego en la teoría de la percepción. Ha llegado el momento de explicitar de modo sistemático cada uno de ellos, así como sus relaciones mutuas, para de esa manera poder abordar el último punto clave de dicha teoría: el de la diversidad de tipos de *estímulo*.

En el capítulo sobre la percepción de *Conocimiento y trabajo* se encuentran dos versiones diferentes de la enumeración de niveles ontológicos. La primera es la siguiente:

Se trata, por tanto, de los cuatro *niveles del ser que deben ser claramente distinguidos* (*wohlzuunterscheidenden Seinsstufen des Seins*): 1) fuerzas, 2) “fenómeno objetivo” y “mundo de imágenes” (*«objektive Erscheinung» und «Bilderwelt»*), 3) imágenes reducidas mecánico-formalmente, 4) fenómenos de conciencia (*Bewußtseinsphänomene*). (GW 8, 290)

Y unas páginas después:

En el *ser* transconsciente de la naturaleza deben distinguirse las siguientes series de *niveles* del ser:

- 1) los factores dinámicos (*Kraftfaktoren*), que constituyen de manera exclusiva lo real de la naturaleza;
- 2) el sistema espaciotemporal y un mecanismo formal (a elegir) [*ein (zu wählender) formaler Mechanismus*];
- 3) las “imágenes” trascendentes ideales y su orden estructural regulado por leyes esenciales;
- 4) la estructura del entorno relativa a la especie (*artbezogene Umweltstruktur*) y las imágenes del entorno. (GW 8, 293)

Aunque en ambos casos se establecen cuatro niveles, es fácil comprobar que las enumeraciones no son equivalentes. En la segunda no se incluye el cuarto nivel de la primera (los fenómenos de conciencia), debido a que se limita al “ser transconsciente”; pero, por otro lado, se menciona un escalón adicional no contemplado en la primera versión, al desdoblarse el nivel de las imágenes en dos subniveles diferentes. Para facilitar la comprensión de este planteamiento, me permito combinar ambos pasajes e invertir el orden de la enumeración, comenzando por el nivel más subjetivo y ascendiendo hasta el más objetivo. El resultado es el siguiente:

1) Nivel de los fenómenos de conciencia: Aquí se incluye lo que Scheler ha venido llamando “contenidos perceptivos” y “contenidos de sensación”, en tanto que contenidos immanentes a la conciencia. Solamente este nivel corresponde a la pura subjetividad: no a la *objetividad* experimentada por el sujeto, sino a la *experiencia subjetiva* de dicha objetividad.

2) Nivel de las imágenes del entorno: Este es el primer escalón de la objetividad, en la medida en que es, según tendremos todavía ocasión de ver, el más relativo al sujeto. Se trata de la objetividad intencional del entorno puramente biológico, que, como quedó establecido en *El formalismo*, se halla estructurada en cada caso en correlación con la estructura tendencial del ser vivo. Según Scheler, este nivel del ser corresponde, en la esfera cognoscitiva (*Wissenssphäre*), al nivel de las “percepciones reales y realmente ‘posibles’ (*wirklichen und real «möglichen» Wahrnehmungen*)” (GW 8, 294).

3) Nivel de las imágenes ideales: Este es el primer nivel de objetividad que trasciende la experiencia inmediata del *entorno*. Se trata aquí del mundo de imágenes en toda su plenitud ideal cualitativa, haciendo abstracción de la inevitable selección perceptiva que cada ser vivo realiza siempre sobre ella. Es, por así decir, la cosa del entorno pensada al margen de las limitaciones con que entra a formar parte de un entorno cualquiera. Este nivel es, naturalmente, inaccesible al puro ser vivo, aunque no al ser humano como ser que accede a la objetividad misma del mundo; podría coincidir con aquella “naturaleza” que en *El formalismo* se presentaba como subyaciendo a todo entorno posible. Scheler enlaza este nivel del ser con el nivel cognoscitivo de “las percepciones esencialmente posibles (*wesensmöglichen Wahrnehmungen*)” (GW 8, 294): no de las percepciones que son fácticamente accesibles a un determinado ser vivo, sino de las percepciones que son idealmente posibles haciendo abstracción de las limitaciones biológicas propias de cada ser vivo concreto.

4) Nivel del mundo de imágenes reducidas mecánico-formalmente: Aquí se avanza un paso más en dirección a una mayor objetividad y perdiendo, por otro lado, cercanía con la experiencia subjetiva inmediata. Ya no se trata tan solo de las cosas del entorno consideradas al margen de su pertenencia al entorno, sino de una *reducción mecánica adicional* de las mismas. No es la cosa en su plenitud completa de ser-así, más allá de la limitada selección de dicho ser-así con que entra a formar parte de un entorno determinado; se trata, más aún, de una reducción de esta plenitud de ser-así a entidades fisicoquímicas según un sistema mecánico determinado. Por ejemplo, los colores, tanto los percibidos como los no percibidos (pero perceptibles, quizá, por otra especie biológica), se reducen a fenómenos mecánicos, como son las frecuencias y longitudes de onda. Pese a su crecimiento en objetividad, este nivel todavía es relativo a un sujeto que hace ciencia; esto se refleja en la idea scheleriana de que dicho sujeto “elige” el sistema mecánico empleado para la reducción. Y ello se vincula a la idea, ya estudiada, de que cada especie posee un determinado sistema de figuras preferentes, el cual se prolonga en la preferencia por un sistema mecánico de entre todos los posibles. Por tanto, ni siquiera esta reducción mecánico-formal de las imágenes posee objetividad absoluta, en el sentido de una absoluta independencia del sujeto.

5) Nivel de los factores dinámicos: Dicha “objetividad” absoluta se alcanza solamente aquí. Existe, sin embargo, una experiencia inmediata de los factores dinámicos, aunque dicha experiencia sea distinta y adicional a la que permite acceder perceptivamente al mundo de imágenes del entorno del nivel 2). Esto distingue, por supuesto, las fuerzas de que aquí habla Scheler de la “fuerza” de la ciencia física, que constituye una entidad abstracta, no experimentada por nadie en ningún caso, perteneciente al nivel 4). La experiencia de los factores dinámicos tiene el carácter, como sabemos, de una experiencia de resistencia; ella es la que hace posible que el mundo de imágenes del segundo nivel no sea vivido como mera objetividad intencional, sino, además, como objetividad *real*.

Hecha esta breve caracterización, es imprescindible desarrollar con más detalle el problema de las diferencias de *relatividad* que cada uno de los niveles del ser guarda con respecto al sujeto. Esta cuestión recibe un cuidadoso tratamiento en el texto de Scheler y es, en lo fundamental, una prolongación de tesis presentes en *El formalismo*¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Hay al menos otros dos trabajos anteriores de Scheler que son de relevancia para la cuestión de la relatividad existencial: *La doctrina de los tres hechos* (*Die Lehre von den drei Tatsachen*, 1911-1912, en

En aquella obra ya sostenía Scheler, por ejemplo, que los objetos de la ciencia (como el “sol de la astronomía”) no forman parte del entorno del ser vivo (donde lo que se encuentra es el “sol del entorno”). Estos dos niveles, que en el planteamiento de *Conocimiento y trabajo* coinciden, respectivamente, con el 4) y el 2) de la enumeración anterior (si tomamos el sol de la astronomía como imagen mecánico-formalmente reducida), reciben una distinción aún más nítida en esta ocasión, al establecerse como criterio el grado de relatividad de los objetos de cada uno de dichos niveles con respecto al sujeto.

Veamos cómo plantea Scheler la cuestión:

La luna, tal como se la representan la astronomía y la selenografía, es una parte de la imagen del *mundo* (*Weltbildes*) y ella misma una “imagen” [(Imagen 1)], un “fenómeno objetivo” de ciertos factores dinámicos. Según su esencia, ella es, de primeras, inaccesible, no a la percepción, pero sí a nuestro aparato perceptivo humano-terrestre (a sus umbrales de estimulación, a sus umbrales de diferenciación, etc.). Solo mediante el pensar mediato, bajo aplicación de leyes geométricas, mecánico-formales, dinámicas, ópticas, químicas (analítico-espectrales), podemos hacernos un concepto suyo y, secundariamente, intentar llevar a intuición y aprehender tales nociones (*Bedeutungen*) mediante la fantasía. Nuestra percepción fáctica no contiene parte *alguna* de dicha imagen, sino únicamente, en cada caso, una parte de la imagen del *entorno* (*Umweltbildes*) “luna”, que presenta una gran variabilidad: ora es una esfera dorada, ora tiene forma de hoz; ora está presente, ora, ausente; posee tal o cual posición en el cielo nocturno; es distinta en el polo y en el ecuador. (GW 8, 294)

En este texto se separa la “imagen del mundo” de la “imagen del entorno”. Contra lo que parece decir Scheler, no es cierto que la cosa del mundo coincida sin más con la imagen reducida mecánico-formalmente, aunque ambas se opongan a la imagen del entorno. La imagen reducida mecánico-formalmente, al igual que la cosa o “imagen” del mundo, no es relativa al aparato perceptivo de un cierto ser vivo. Pero es que, según señala Scheler, ella no es accesible perceptivamente, sino tan solo a través del “pensar mediato”. La cosa del mundo, en cambio, sí es perceptible, y de hecho es el objeto intencional de todo percibir ejecutado como acto. La imagen reducida de la ciencia, como objeto del pensar mediato, es ella misma una *reducción científica* de la cosa del

GW 10, 433-502) y *Fenomenología y teoría del conocimiento* (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 1913-1914, en GW 10, 379-430). En esta ocasión no puedo ocuparme de ellos.

mundo. De hecho, se diría que la cosa del mundo coincide, más bien, con eso que Scheler llama “imagen ideal”: la cosa en su pleno ser-así objetivo al margen de la selección subjetiva operada por el sistema impulsivo de la especie biológica, y en el orden estructural objetivo conformado por dichos rasgos de ser-así.

Dejando de lado este importante matiz, la distinción entre el objeto de la ciencia y la cosa del entorno es prácticamente un calco de la realizada en *El formalismo* cuando se distingue el “sol del medio” y el “sol de la astronomía” (cf. GW 2, 154). Pero Scheler quiere ahora evitar que la “relatividad” de la imagen del entorno se confunda con una supuesta inmanencia a la conciencia: “Lo único que sucede es que ella [la imagen del entorno] es *relativa existencialmente (daseinsrelativ)* a nuestra organización psicofísica y a nuestra posición en una determinada parte de la ‘imagen’ Tierra” (GW 8, 294).

Esta relatividad existencial (*Daseinsrelativität*) no tiene, sin embargo, absolutamente nada que ver con “inmanencia a la conciencia”, ni mucho menos con vinculación al sujeto (*Subjektbezogenheit*), si con “sujeto” ha de entenderse el “yo” psíquico o de la teoría del conocimiento, y no más bien el completo organismo psicofísico. (...) Nada de todo esto viene incluido en el concepto de la relatividad de ser-así y de existencia (*Soseins- und Daseinsrelativität*). (GW 8, 294)

La imagen del entorno es perfectamente objetiva, como sabemos, pero ello no impide que sea relativa al ser vivo en su existencia y ser-así. La relatividad del ser-así tiene que ver con el momento selectivo de la percepción, que ya hemos estudiado; la relatividad existencial, por su parte, se comprende bien si recordamos que la imagen del entorno era pura objetividad intencional del ser vivo: si desaparece el ser vivo desaparece también dicha objetividad en tanto que puramente intencional. Al cancelar el aparecer de lo objetivo se cancela también lo objetivo mismo *en tanto que fenómeno*, esto es, la imagen. Y ello, sin que dicha objetividad puramente fenoménica deje de ser trascendente a la conciencia y quede reducida a pura subjetividad inmanente a la conciencia. El ser vivo no “crea” o “produce” el entorno, pero, si aquel no existe, este tampoco existe *en tanto que fenómeno suyo*; y lo mismo sucede si no existe *realmente* la cosa del entorno (como centro dinámico, no ya como imagen o fenómeno), pues entonces no puede darse su manifestación fenoménica al ser vivo¹⁴⁶. En palabras de Scheler:

¹⁴⁶ Aunque en este caso existe, naturalmente, la posibilidad del engaño: de que una objetividad se dé fenoménicamente y como real sin que posea existencia verdadera.

También la imagen del entorno es un “*fenómeno objetivo*”, conectado unívocamente con la relación de efectividad (*Wirkverhältnis*) que se da entre los *factores dinámicos* que yacen en la base de la Imagen 1 [imagen del mundo] y la posición y condición del entero ser vivo psicofísico de una cierta especie (*Standort und Beschaffenheit des ganzen psychophysischen Artlebewesens*) (es decir, solo las características propias de la especie, no del individuo). Análogamente al modo en que una imagen especular es “relativa existencialmente” al espejo y al cuerpo reflejado, la imagen del entorno es relativa existencialmente al ser real (*reale Sein*) de la luna y al ser real del hombre terrestre (ambos contemplados en la esfera-de-la-cosa-en-sí). La imagen del *entorno* no “surge” exclusivamente en virtud de nuestra conciencia, de nuestra percepción y de nuestra sensación de la misma, sino que *preexiste* (*präexistiert*) a estas funciones del tener y del conocer en no menor medida e igual que como lo hace la Imagen 1 de la luna; ahora bien, desaparece allí donde se cancela la existencia y la condición del hombre terrestre, mientras que la Imagen 1 no desaparece con ello en modo alguno. (GW 8, 294-295).

La tesis scheleriana de que la cosa del entorno, aunque trascendente a la conciencia, es relativa al ser vivo en cuanto correlato intencional suyo, no se confunde lo más mínimo, por tanto, con ninguna forma de idealismo, ya que es completada con la idea de que dicha cosa del entorno es también relativa al ser real del *objeto* mismo. No hay fenómeno o imagen del entorno si no hay sujeto, pero *tampoco* si no hay el ser real del cual la imagen es manifestación: en este principio se condensa la posición de Scheler frente a idealismo y realismo.

En verdad, el planteamiento scheleriano se halla más cerca de un realismo que de un idealismo, al asumir en el fondo la realidad para dar razón del fundamento de la objetividad intencional; separándose radicalmente, al mismo tiempo, de los realismos tradicionales, dado que lo real (y, por tanto, lo causalmente efectivo) no es el objeto intencional mismo, sino aquellos centros dinámicos no-intuitivos de los que el objeto intencional es mera manifestación. No en vano, en la definición misma de la noción de imagen como “orden estructural de determinaciones de ser-así” se indicaba muy especialmente que se trata de un “orden que, sin duda, no está enraizado en la organización del sujeto, sino en último término en una determinada constelación de factores dinámicos” (GW 8, 293). Por más que la *selección* de dichas determinaciones obedezca a la estructura impulsiva del sujeto, el orden objetivo de los mismos está ya decidido desde el lado de la realidad de la cual son mera manifestación.

No dejemos de señalar que la relatividad de que aquí se trata no es individual, sino específica (de la especie biológica), como subraya Scheler. La efectividad de la cosa resistente y la selección de sus rasgos de ser-así son relativas al sistema impulsivo que al individuo le viene dado por su pertenencia a la especie.

En todo caso, que la relatividad de la imagen del entorno sea bidireccional (al ser-real del sujeto y al ser-real del objeto) permite dar razón de manera más sólida de otra de las tesis ya estudiadas en *El formalismo*: que, en realidad, no es la estructura impulsiva del ser vivo la que determina unívocamente la estructura del entorno. Aunque la caracterización de esta última como “contrafigura” de la primera es la más cómoda, en realidad también puede decirse, a la inversa, que la estructura impulsiva es contrafigura de la estructura del entorno. Una y otra se hallan en perfecta compenetración, pero de tal modo que ninguna de ellas tiene carácter prioritario; dicho de otro modo, ninguna funciona como el molde de la otra. Esto se debe a que la imagen del entorno no es relativa sin más al sujeto, sino también a la realidad de factores dinámicos; aunque, en tanto que manifestación de esta última, está ya sometida a la selección impulsivo-afectiva del ser vivo en cuestión. La imagen del entorno refleja, por un lado, la estructura impulsiva del ser vivo, al incluir solo los rasgos de ser-así que le resultan relevantes; por otro, la estructuración y la entidad misma de dichos rasgos seleccionados no se dejan reducir a una “proyección” subjetiva, sino que tienen su fundamento y ley de ordenación en la realidad dinámica de la cual la imagen es mera manifestación. La imagen del entorno es el resultado de dicha relación dinámica recíproca entre el centro impulsivo vital y el resto de centros de fuerza.

Scheler no dice esto con total claridad, pero parece encajar con su idea de que las imágenes del entorno no están determinadas unívocamente por la estructura morfológica del cuerpo orgánico, debido a que esta última es también *imagen*; concretamente, del centro dinámico vital. Es decir, el cuerpo vivo no puede ser el punto de partida para la estructuración de los cuerpos del entorno, pues tanto el uno como los otros son imágenes de la realidad dinámica y se hallan, por tanto, en el mismo nivel ontológico de relatividad existencial.

Ahora bien, las *formas estructurales* de las imágenes *posibles* del entorno se hallan en cada caso no menos originariamente establecidas a partir de las organizaciones dinámico-funcionales de cada especie de ser vivo que la estructura morfológica del *cuerpo* del organismo (el cuerpo orgánico) (*Leib-Körper*), que es él mismo nada más

que una imagen entre otras. De modo que la estructura del entorno no es en absoluto relativa existencialmente de manera unívoca al cuerpo orgánico como imagen. La ley estructural del cuerpo orgánico —esto es, la ley formal morfológica del organismo en sentido estático y genético— y la estructura del entorno están siempre, más bien, en relación legal reversiblemente recíproca (*umkehrbar gegenseitiger*), la cual puede designarse como “correspondencia” («*Einpassung*»); *ambas* se hallan unívocamente determinadas, sin embargo, mediante la particular jerarquía, propia de cada especie, de las funciones dinámicas que conforman aquellas estructuras (*Arthierarchie der strukturbildenden dynamischen Funktionen*), las cuales poseen en cada caso componentes fisiológicos y psicológicos. (GW 8, 295)

Tanto la legalidad psicofisiológica del cuerpo vivo como la estructura del entorno tienen carácter de imagen y se hallan determinadas unívocamente por los factores dinámicos. Su perfecta “correspondencia” se debe a que ambas son manifestación de una misma realidad de factores dinámicos en relaciones mutuas. Esto es lo que explica la reciprocidad existente entre el comportamiento del ser vivo y los acontecimientos del entorno, y viceversa: “Por ello, podemos estudiar también por sí mismos los acontecimientos fisiológicos variables en el organismo y el cambio de su ‘comportamiento’ ante el cambio de sus cosas del entorno e ‘imágenes’, así como sus atributos y relaciones mutuas en el sentido de una fisiología ampliada (Pávlov), investigando las leyes de tales relaciones de dependencia” (GW 8, 295).

En resumen, la imagen o fenómeno del entorno no es existencialmente relativa al cuerpo vivo considerado, a su vez, como imagen o fenómeno; ambas imágenes son relativas existencialmente al cuerpo vivo en tanto que centro dinámico y a los centros dinámicos a los que el ser vivo se halla enfrentado. Entre el cuerpo vivo como imagen y la imagen del entorno no hay una relación de relatividad, sino de “correspondencia”, pues ambas manifiestan por igual unas mismas relaciones dinámicas reales; la imagen del entorno sí es relativa, en cambio, al cuerpo vivo como centro impulsivo, pero no exclusivamente, pues también depende de los centros dinámicos objetivos.

Por otro lado, el objeto de la ciencia, aunque es también pura imagen, no constituye el correlato del ser vivo. De modo que, según señala Scheler, no desaparece por principio con él. En este sentido, tanto la imagen de la ciencia como la imagen natural del entorno son objetivas, trascendentes a la conciencia, pero la primera es “más objetiva” que la segunda: se halla en un nivel más elevado de la relatividad existencial. Esto implica, sin embargo, que la imagen reducida de la ciencia no puede bajo ningún

concepto interpretarse todavía como la realidad absoluta. No es relativa al ser vivo como centro impulsivo, pero sí al sujeto del pensar científico que hace abstracción de todo entorno en particular, y que adopta como modelo un determinado sistema mecánico de entre todos los posibles; esta adopción de un modelo concreto sí que se produce todavía bajo un condicionamiento vital. El ser humano otorga preferencia en su reducción mecánica de la naturaleza a figuras como la de la línea recta, pero otros sistemas de figura preferente son posibles (al menos, idealmente) y, por tanto, ninguna explicación mecánica carece de una cierta relatividad al sujeto que la efectúa. En relación con la “no-univocidad (*Nichteindeutigkeit*) de una explicación mecánico-formal” (en concreto, de la explicación mecánica de las cualidades de sensación), Scheler establece lo siguiente: “Que esta doctrina [mecánico-formal de la naturaleza] no puede determinar *nunca de manera unívoca* los fenómenos de la naturaleza¹⁴⁷, sino que siempre queda un campo de muchos posibles mecanismos concebibles que aclararían de manera igualmente satisfactoria esos mismos fenómenos (Maxwell)” (GW 8, 324-325). El carácter no absoluto de la explicación mecánica de la naturaleza estaba ya reconocido en *El formalismo*, dicho sea de paso, aunque sin apenas desarrollo¹⁴⁸.

Scheler olvida en estas explicaciones el nivel de la imagen “ideal” del entorno (nivel 3 de la enumeración precedente), que se ubicaría en un escalón de objetividad intermedio entre el de la imagen fáctica del entorno y la imagen reducida mecánico-formalmente. Al igual que esta última, es por principio inaccesible al ser vivo concreto y, en consecuencia, no puede considerarse relativa al mismo. Pero, a diferencia de la imagen científica del entorno, la imagen ideal no requiere todavía de la aplicación de una teoría mecánica de la naturaleza. Aunque Scheler no lo especifica, esta imagen ideal es relativa al ser humano como ser espiritual, que trasciende su entorno (*Umwelt*) en dirección al mundo (*Welt*) de cosas objetivas al margen de su relevancia vital y práctica; sin que dicho acceso a mundo adquiriera todavía la forma de una rigurosa reducción mecánica. Como sugerí más arriba, parece que este nivel de la “imagen ideal” corresponde al de la cosa del mundo. En la Tercera parte quedará firmemente establecido que la “relatividad” de la cosa del mundo al sujeto humano no tiene nada que ver con un subjetivismo, sino solo con el hecho de que es *estricta* objetividad

¹⁴⁷ En el texto impreso en la colección de las obras completas del autor no se lee “los fenómenos de la naturaleza” (*die Erscheinungen der Natur*), sino “los fenómenos la naturaleza” (*die Erscheinungen die Natur*): “*Daß diese Lehre die Erscheinungen die Natur nie eindeutig bestimmen kann*, etc.”. Parece tratarse de una simple errata, que corrijo en mi traducción del pasaje.

¹⁴⁸ Cf. GW 2, 420.

intencional (ya ni siquiera puramente limitada por los intereses vitales de la especie biológica) *para* el sujeto personal.

El nivel de los factores dinámicos, por último, es el único donde no existe relatividad de ningún tipo al sujeto. Entre el centro dinámico vital y el resto de centros dinámicos existe una relación causal real, un puro choque dinámico experimentado como resistencia y no al modo de la intencionalidad que dona objetos. Los factores dinámicos que subyacen a toda imagen del entorno no se agotan en ser, por tanto, “objetos” para un sujeto, a diferencia de lo que sucedía en el resto de niveles: tienen su propia entidad absoluta, la cual colisiona con el sujeto concebido como ser real, como centro de impulsos. Esta experiencia de resistencia, o de colisión con algo que es absolutamente en sí, imposibilita todo idealismo extremo que intente pensar la realidad entera como surgiendo del sujeto o siendo constituida por él. Cabría decir que la hipótesis de la realidad como mera ilusión del sujeto puede aplicarse a todo lo meramente fenoménico de la realidad, es decir, a la objetividad intencional en general, pero no al ser-real mismo, experimentado por principio como choque con lo en-sí. El ser-real, incluido el del propio ser vivo, es “dato” absoluto, y solo su experiencia justifica que lo fenoménico pueda ser tomado como *imagen de la realidad misma*.

Dejando de lado, pues, los fenómenos subjetivos o inmanentes a la conciencia, obtenemos en definitiva una *objetividad* en sentido muy amplio (incluyendo tanto el ser-objeto fenoménico o intencional de las imágenes como el ser-real de los factores dinámicos) escalonada en al menos *tres* niveles ontológicos fundamentales: 1) el entorno tal como aparece en cada caso al ser vivo en cuestión, en función de las direcciones impulsivas de su especie (imagen del entorno biológico); 2) las cosas del entorno reducidas a una serie de sucesos mecánico-formales regidos por ley causal, según un modelo que hace abstracción de todo sistema impulsivo concreto, pero que es todavía a su vez dependiente en cierto grado del sistema impulsivo del ser vivo que lo elabora (imagen mecánico-formalmente reducida), y 3) el ser real absoluto de la objetividad, independiente por completo de toda subjetividad.

Cada uno de estos niveles, separados entre sí en virtud de su grado de relatividad existencial (entre otros criterios posibles), corresponde, según Scheler, a un determinado concepto de *estímulo*¹⁴⁹. Se obtienen, de este modo, “tres conceptos radicalmente

¹⁴⁹ De nuevo, se echa en falta el estrato de las cosas del *mundo*. Ellas podrían pensarse como un cuarto tipo de “estímulo”, aunque, según propondré más adelante, es mejor conceptualizarlas al margen de toda idea de “estimulación”: como puntos de partida de una *motivación volitiva*.

diferentes de estímulo”: “1) el concepto *biológico* de estímulo (estímulo como cosa del entorno), 2) el concepto *fisicoquímico* de estímulo, 3) el concepto *metafísico* de estímulo” (GW 8, 288).

Se trata de interpretar las entidades que corresponden a cada uno de los niveles ontológicos antes descritos en términos de *estímulo*, es decir, como posibles fuentes de excitación por relación a comportamientos del ser vivo.

Primero, veamos cómo caracteriza Scheler la imagen del entorno en cuanto estímulo, esto es, el *estímulo biológico*. Aclaro que aquí se dice “biológico” en el sentido de lo que Scheler entiende como “biología pura”, fenomenológica, y no en el sentido de la biología empírica. Me permitiré llamarlo también “estímulo natural”.

Si oigo el sonido de la campana del timbre de mi casa, puede llamarse estímulo a la campana misma que suena, es decir, a dicha *cosa del entorno*. Puedo estudiar —como ha hecho Pávlov por primera vez de manera sistemática— *por sí mismos* el *comportamiento* cambiante de los organismos y los acontecimientos fisiológicos en los organismos ante cosas del entorno *cambiantes*, o cambiantes en sus atributos, y establecer legalidades. Análogamente, puedo investigar el cambio de fenómenos cromáticos y acontecimientos fisiológicos en la retina y el sistema nervioso, así como las relaciones de dependencia de dicho cambio —tal como ha hecho por primera vez Hering en oposición a Helmholtz, quien parte de los conceptos físicos de estímulo—. (GW 8, 288)

La idea central de Scheler, como se ve en la referencia final a la oposición entre Hering y Helmholtz, se condensa en la posibilidad de hablar de estímulo *ya* en el nivel de la experiencia natural de las cosas del entorno, antes de toda reducción mecánico-formal de las mismas. Si pretendemos describir con propiedad dicha experiencia natural, no puede decirse todavía que ciertas vibraciones del aire o frecuencias de onda establezcan un contacto causal con nuestros órganos; más bien, lo que funciona como estímulo es esta “campana” o este “libro verde”, es decir, las cosas del entorno mismas tal como son captadas en la actitud de partida. Solo ellas son *vividas* de manera inmediata como estímulos, y no las entidades de la ciencia física o de la ciencia química. Donde, además, la *estimulación* misma no tiene el carácter de una mera acción causal mecánica; esto último, como sabemos, supondría reducir de antemano el cuerpo vivo a cuerpo físico objetivo (esto es, a mecanismo). Más bien, la estimulación posee siempre la naturaleza de una relación dinámica: un tender. El estímulo biológico o natural

equivale, en los términos de *El formalismo*, a la cosa del entorno dada en su *faz teórica* (de imagen), pero siempre dotada en primer lugar de una *efectividad tendencial* para el ser vivo en cuestión. De hecho, a esta cosa intuitiva del entorno es a lo que se llamaba “estímulo” en aquella obra, donde no se la distinguía todavía de los dos conceptos restantes de estímulo.

Si abandonamos el punto de vista de la actitud de partida y reducimos la cosa a un puro mecanismo formal, entonces surge el concepto *fisicoquímico* de estímulo:

Por otro lado, puedo hablar de estímulos con relación a, por ejemplo, ondas de aire para sonidos y tonos, y a ondas de éter o, más rigurosamente, a ondas lumínicas para el ojo. También estas cosas y sus movimientos son, naturalmente, “imágenes”, si bien imágenes *reducidas mecánico-formalmente*, las cuales han sido privadas de los atributos de las cosas primarias del entorno. (GW 8, 288)

Esta noción fisicoquímica de estímulo, totalmente distinta de la biológica, tiene perfecta legitimidad en el marco del estudio científico de la naturaleza, siempre y cuando no se intente colocar el estímulo científico en el mismo nivel de experiencia que el natural. Me permito citar íntegro el siguiente pasaje:

Solo debo dejar claro que no puedo confundir ambos conceptos de estímulo. De la cosa del entorno “campana que suena” no parten ondas de aire que choquen con mi oído; ni de la “bola azul” ondas de éter –si es que existe tal cosa como el “éter”– que choquen con mi ojo. ¡Esta forma de hablar carece de sentido! Pues en *el* nivel de la objetividad (en lo concerniente a la relatividad existencial) en el que hay campanas que suenan solo se da la percepción a distancia de, justamente, dicha campana que suena; no hay, en cambio, en esta estructura de relaciones el fenómeno “ondas de aire”. Y allí donde hay ondas de aire y ondas lumínicas, o incluso ondas de éter, no encontramos ya ninguna cosa del entorno “campana que suena”, ni ninguna bola azul, sino sistemas muy complejos de moléculas, átomos y electrones, los cuales corresponden a dichas cosas del entorno “motivantes” para el sujeto (*den Subjekt «motivierenden»*) solamente como modelos mecánico-formales suyos en el espacio objetivo no-intuitivo, pero que se hallan también en conexión *de continuidad* (*kontinuierlich*) con su entorno (*Umgebung*) y con la *totalidad* del mecanismo formal del mundo (*dem ganzen formalen Weltmechanismus*). Ni mucho menos hay en este orden de objetos “ojos” y “oídos”, los cuales, en tanto que unidades y con todas las unidades parciales que en ellos determinan el anatomista y el fisiólogo, son nada más que cosas del entorno. (GW 8, 289)

No es necesario insistir en esto, que es repetición de lo dicho en *El formalismo*. El elemento añadido en *Conocimiento y trabajo* es la insistencia en la noción misma de relatividad existencial, empleada como criterio de separación entre los distintos niveles a que pertenece cada noción de estímulo. En rigor, el estímulo fisicoquímico no existe para el ser vivo, sino solo para el científico. Y, por otro lado, en el mecanismo universal concebido por el científico no existe el estímulo biológico o natural, pues este es correlato exclusivo del ser vivo, que ha quedado reducido de antemano en este punto de vista a una parte más entre otras de dicho mecanismo inerte.

La relación entre estos dos primeros tipos de estímulo no plantea, por lo tanto, grandes dificultades. La relatividad existencial expuesta en *Conocimiento y trabajo* ayuda, incluso, a clarificarla más. Pero ¿qué sucede con el concepto *metafísico* de estímulo, ausente en *El formalismo*? Veamos cómo lo explica Scheler:

Por último, existe aquel orden no-intuitivo de *fuerzas* que, según una teoría dinámica de la materia y del movimiento como la que, en cierto modo, exige hoy de manera perentoria la física teórica, yacen en la base de *todas* aquellas “imágenes”, *con inclusión* de los “estímulos” mecánico-formales. Solo en su caso puede hablarse de efectividad “causal”, pues solo aquí comienza la “realidad” («*Realität*»), y todo lo demás es justamente imagen y nada más que imagen ideal. (GW 8, 289)

Se trata, no ya de la imagen del entorno tomada como estímulo (la campana, el libro...), ni tampoco de una reducción mecánico-formal de tales objetos a conjuntos atómicos y sus movimientos, sino de los factores dinámicos que subyacen a *toda objetividad intencional* teórica (a toda “imagen”, en el sentido de Scheler), si bien tomados ahora como estímulos. Este estímulo consistiría en la *pura unidad efectiva* de que se hablaba en *El formalismo*, dejando al margen su eventual donación en forma de “imagen” (como esta campana o este libro), es decir, dejando de lado la donación del componente teórico vinculado a dicha unidad efectiva y manteniendo únicamente la vivencia de la *pura efectividad*, en forma de una experiencia no-intuitiva de resistencia.

Scheler se detiene muy particularmente en la relación que este tercer concepto de estímulo guarda con los otros dos:

Ahora bien, la relación del último concepto de estímulo mencionado, el metafísico, con los otros conceptos de estímulo, es muy distinta de la que se suele asumir. Los centros y campos de fuerzas que, de manera exclusiva, producen *causalmente* imágenes

cualesquiera y sus figuras, su extensión, su orden espacial y temporal, son, más concretamente, las causas *comunes* (*gemeinsamen Ursache*) tanto de las cosas del entorno, es decir, de los estímulos en el primer sentido, *como también* de los “procesos de estímulo” mecánico-formales en el segundo sentido. Y aquello sobre lo que resultan efectivos no es el organismo corpóreo (*körperliche Organismus*), que es él mismo *imagen* entre imágenes, sino el sistema de *factores dinámicos* o *impulsivos* inertes y eventualmente vitales que yacen en la base del organismo mismo (*das dem Organismus selbst zugrunde liegende System toter und eventuell vitaler Kraftfaktoren resp. Triebfaktoren*). (GW 8, 289)

Aquí volvemos a encontrar la idea de que la “imagen”, a pesar de no ser ella misma algo “real”, es producto *causal* de los factores dinámicos, tesis que resulta un tanto extraña. En cualquier caso, la importancia de este pasaje reside en que supone una negación de la posibilidad de que un estímulo fisicoquímico se halle siempre detrás de todo estímulo biológico o natural. El origen de que la campana funcione como estímulo biológico para un ser vivo no descansa en su carácter de estímulo fisicoquímico, pues este último carece de existencia para dicho ser vivo en tanto que tal. Aunque ubicados en niveles ontológicos diferentes, ambos tipos de estímulo, tanto el natural como el científico, tienen su origen *por igual* en el estímulo metafísico. Solo en la medida en que a una cosa del entorno subyace una unidad efectiva, la cual funciona como estímulo metafísico en una experiencia de resistencia, puede mostrarse la imagen de dicha cosa (su faz teórica intuitiva dada a la percepción) como estímulo biológico: la campana se establece últimamente como estímulo natural en la medida en que es imagen de un estímulo metafísico, es decir, de unidad efectiva en contacto tendencial no-intuitivo con el sistema impulsivo del ser vivo; y lo mismo vale para el estímulo científico, que no es más que una reducción formal de la imagen inmediata del entorno y a su vez todavía mera imagen del estímulo metafísico.

En efecto, si el pensamiento científico *reduce* la actividad de la campana a unos movimientos moleculares, entonces estos siguen siendo, aunque en otro nivel, simple imagen de ese estímulo cuya experiencia tiene un carácter más primario: el constituido por la unidad efectiva, que puede ser vivida como tal estímulo con simultánea indeterminación de su componente teórico de imagen y en ausencia total de la sofisticada reducción de dicha imagen operada por el científico. En esto consistía, de hecho, la vivencia tendencial de efectividad de *El formalismo* previa a la determinación de la “imagen” de la cosa del entorno y, naturalmente, a toda abstracción científico-

natural. Tanto el estímulo biológico como el fisicoquímico *presuponen* el estímulo metafísico que es causa de ambos por igual, en perfecta consonancia con la idea de que los factores dinámicos subyacen tanto a la imagen del entorno como a dicha imagen reducida mecánico-formalmente. En otras palabras, tanto el estímulo natural como el estímulo científico son por igual, pese a todas sus diferencias, meras *manifestaciones* del estímulo metafísico.

Si ambas clases de estímulo tienen un origen común en el estímulo metafísico, bajo ningún concepto se puede plantear el estímulo fisicoquímico como origen del estímulo biológico o natural:

Pero de ninguna manera determinan los estímulos mecánico-formales (en el sentido del segundo concepto) la cosa intuible del entorno (*das schaubare Umweltding*) “bola azul” o “campana que suena”. Estos “estímulos” mecánico-formales determinan (...) lógicamente (que no causalmente) *tan solo las funciones del tener sensación* (*Empfindens*), del ver, del oír, etc., y en definitiva el “*percibir*” («*Wahrnehmen*») de la cosa del entorno en su particular totalidad: *no*, por tanto, la “imagen” como fenómeno objetivo, sino el *contenido de percepción* (*Wahrnehmungsinhalt*) de la imagen, siempre meramente inadecuado y dado en cada caso de manera parcial en aspectos que se reclaman mutuamente. La imagen *misma preexiste* (*präexistiert*) a la selección (*Auslese*) que realizan aquellas funciones psicofisiológicamente unitarias del ver, del oír, del tener sensación (*Empfinden*) y del percibir (*Wahrnehmen*) (como función superior directriz), con su carácter intencional fuertemente marcado, a partir del contenido de imagen (*Bildgehalt*) y de su plenitud unitaria *no separada todavía* en cosas modales de la visión, del oído y del tacto (*seiner in modale Seh-Hör-Tastdinge unzerbrochenen einheitlichen Fülle*). (GW 8, 289-290)

Scheler entiende que el estímulo de que habla el científico no es estímulo para el ser vivo propiamente dicho, sino solo el punto de partida “lógico” (pues causalidad, en sentido estricto, pertenece tan solo a la realidad dinámica) del proceso funcional de selección perceptiva y sensible que se realiza de manera automática en el ser vivo. Este proceso corresponde a aquella *hipótesis* según la cual en toda percepción de cosas del entorno interviene una “sensación”: un estado orgánico. No hay, en realidad, vivencia de tal cosa, salvo quizá en el caso del tacto, pero el científico necesita recurrir a la hipótesis mecánico-formal para poder explicar cómo se produce desde un punto de vista psíquico y fisiológico, no lo percibido, sino el *percibir*. Aunque el ser vivo no tenga vivencia alguna de esta estimulación mecánico-formal, es la forma en la cual el

científico explica el desencadenamiento del proceso funcional que culmina en la donación perceptiva y sensible de la cosa del entorno.

Pero incluso el estímulo mecánico-formal así pensado se distingue del estímulo de la *hipótesis metafísica mecanicista* que Scheler criticó remontándose a Demócrito. Aunque posee también naturaleza hipotética y supone la aplicación de un planteamiento mecanicista, al menos aquí ya se *presupone* en todo momento el nivel del *estímulo biológico*, es decir, de las imágenes del entorno. En primer lugar, no puede decirse que dicho estímulo mecánico-formal “determine unívocamente el *contenido* de la percepción, en lugar de solamente las *funciones* que recortan y delimitan dicho ‘contenido’ a partir de la plenitud de la imagen, del fenómeno objetivo”, ni mucho menos que “determine la ‘*imagen*’ misma como fenómeno objetivo transconsciente” (GW 8, 290). El estímulo fisicoquímico, o mecánico-formal, sirve para explicar nada más que el *desencadenamiento* de la actividad funcional que consiste en la *selección* aprehensora de contenidos de dichas imágenes, pero no las imágenes mismas, que deben ser tomadas como dato primero, no susceptible de ser “construido” a partir de datos más básicos. Aunque la imagen del entorno solo se muestra en la medida en que es aprehendida intencionalmente por las funciones perceptivas, aquella preexiste a estas. Pero tampoco la *función selectiva* misma es explicada, en rigor, por el científico; también ella está presupuesta como aquello que accede de antemano al estímulo biológico. Lo único que explica el estímulo científico es el *desencadenamiento*, en términos *mecánico-formales* (según un proceso mecánico de entidades fisicoquímicas o psíquicas), de dicho proceso funcional selectivo *en tanto que acontecimiento fisiológico o psíquico*. Lo percibido del entorno, así como su correspondiente aprehensión funcional perceptiva, se hallan en un nivel ontológico más primitivo, como aquello con lo que de manera inmediata se relaciona el ser vivo. Solo presuponiendo dicho nivel, el de la estimulación natural, puede plantearse la estimulación fisicoquímica como *reducción mecánico-formal* suya.

Y todo esto, a su vez, presupone siempre la *pura efectividad* que permite que la cosa natural del entorno se convierta en estímulo natural; es decir, presupone el *estímulo metafísico*. Para que el estímulo fisicoquímico pueda llegar a explicar científicamente el proceso de estimulación natural, tanto el estímulo natural como el estímulo fisicoquímico han de tener un mismo origen: la estimulación metafísica. En el nivel de la experiencia natural, ella da lugar de manera inmediata al estímulo natural, que no es más que el estímulo metafísico devenido cosa *intuitiva* (en imagen) del entorno; en el

nivel de la objetividad científica, el estímulo metafísico es reducido a estímulo mecánico-formal que produce una “excitación corporal”, la cual hace las veces de desencadenante “lógico” del proceso funcional sensible y perceptivo de la estimulación natural.

Démonos cuenta de que esto se diferencia notablemente del paradigma de la hipótesis metafísica mecanicista, incluso si el científico sigue haciendo un uso “ampliado” del término sensación para aplicarlo hipotéticamente a toda percepción del entorno. En el mecanicismo tradicional, el estímulo mecánico no es *un* concepto de estímulo entre otros, sino *el único*: la hipótesis mecanicista clásica es denominada “metafísica” precisamente porque allí el estímulo mecánico ocupa el lugar del *estímulo metafísico*. A partir de él, se determina unívocamente tanto el proceso perceptivo como el contenido de percepción. El proceso mecánico no es *reducción* de un proceso natural, sino que el proceso natural *es* el proceso mecánico.

En la opción descrita por Scheler, en cambio, el ser vivo padece una inmediata estimulación “natural”, en la medida en que el estímulo metafísico se manifiesta *directamente* en la forma de una *cosa intuitiva del entorno* que es efectiva sobre el tender. La cosa del entorno es inmediatamente “estimulante” sin necesidad de recurrir a ningún esquema mecánico: la “fuerza” del estímulo metafísico, enraizada en una cosa concreta del entorno, entra en contacto inmediato con la vida impulsiva del ser vivo. En este proceso de estimulación natural no interviene ninguna entidad científica, sino que se trata de una pura relación tendencial donde las cosas del entorno son vividas como resistencia del tender. Y esto incluye la aprehensión funcional perceptiva de la cosa del entorno en tanto que “imagen”, es decir, del lado neutral “intuitivo” de aquello que es resistente.

Lo que hace el científico es, partiendo ya de esta estimulación natural inmediata, interpretar el estímulo metafísico al modo de un estímulo mecánico-formal, para así poder plantear el proceso perceptivo como desencadenado mecánicamente. Se reconoce que el ser vivo no es estimulado “naturalmente” por las entidades fisicoquímicas del científico, sino por una campana que suena o una bola azul, pero el científico se permite hacer una reducción mecánica de ese proceso de estimulación a fin de poder explicar en qué condiciones fisicoquímicas se produce. Aun admitiendo que el perro reacciona al sonido de la *campana*, como cosa del entorno, y no a unas *ondas* que nadie experimenta como tales, el científico explica que el perro solo puede percibir el sonido y reaccionar “naturalmente” a él en la medida en que unas ondas alcanzan su sistema auditivo y

producen una reacción fisicoquímica que concluye con una determinada excitación nerviosa. O también: el perro reacciona inmediatamente al *color* de una cosa del entorno, no a una “longitud de onda”, pero aquella reacción solo es fisiológicamente posible si ondas de cierta longitud alcanzan la retina, etc. En estos casos, la explicación mecánica no *suplanta* a la descripción del proceso natural de estimulación; no se confunden los niveles de la cosa del entorno y del objeto del pensar científico mediato. Por el contrario, la explicación mecánica sirve aquí para hacer comprensible desde el estrato de la objetividad científica lo que *sucede ya* en el estrato de la estimulación natural. La percepción acontece en el nivel de la cosa del entorno, y es siempre percepción de una cosa del entorno. Ninguna teoría científica puede pretender otra cosa; por ejemplo, que lo percibido sean longitudes o frecuencias de onda en lugar de cosas coloreadas. Tampoco puede pretender explicar por qué el ser vivo se ve estimulado por ciertas cosas y no por otras, pues dicha “selección” acontece también en el nivel de la estimulación natural y tiene que ver con los intereses tendenciales que allí imperan. Lo único que puede hacer el científico es proponer un circuito mecánico-formal sobre el cual tiene lugar dicha estimulación natural, sin reducir esta a aquel.

La exposición más clara de esta relación se encuentra, una vez más, en la temprana *Lección de biología* de 1908/1909:

Con esto ya está dicho que el concepto de “estímulo” no presupone en modo alguno una reducción o “explicación” física (*physikalische*) o química de los elementos físicos (*physischen*) a partir de cuyo movimiento o cambio de estado tiene lugar una reacción del organismo. Si hemos determinado un objeto o suceso del entorno como uno del cual parte una estimulación y lo llamamos entonces estímulo = suceso u objeto estimulante, podemos analizar sin duda el estímulo y la estimulación también física y químicamente, para ver cómo o mediante qué mecanismos actuó el estímulo o se desencadenó aquella reacción. Pero, de antemano, este problema no es biológico ni fisiológico: es un problema fisicoquímico que presupone el otro planteamiento. (GW 14, 348)

En esta lección¹⁵⁰, así como en *El formalismo*, toda estimulación (*Reizung*) es pensada en los términos de la estimulación “biológica” o natural de *Conocimiento y trabajo*: “Estímulo es un concepto biológico: es la causa de una reacción vital” (GW 14, 349). El estímulo es, pues, nada más que la cosa del entorno. El estímulo metafísico que funda el estímulo natural todavía no ha sido conceptualizado, ya que Scheler aún no

¹⁵⁰ Véase especialmente GW 14, 347-351.

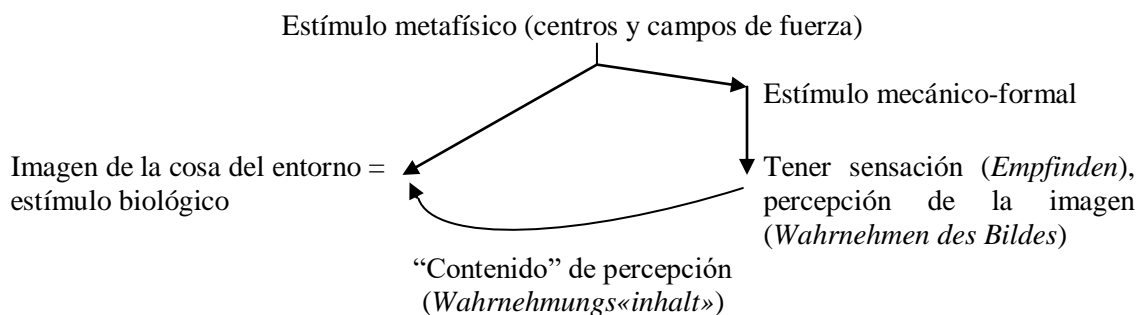
maneja la distinción entre “objetividad” y “realidad”, entre “imagen” y “fundamento real de la imagen” que lo justifica. Por eso Scheler aplica aquí sin más al estímulo natural la noción de “causa”, que en la obra tardía se reserva exclusivamente para el nivel metafísico de factores dinámicos. Se critica, por otro lado, que se llame “estímulo” al estímulo de la ciencia, por la confusión de niveles que ello supone. El supuesto estímulo del científico permanece en el ámbito de las hipótesis explicativas, de los objetos meramente pensados, mientras que el auténtico estímulo es vivido de hecho por el ser vivo. En *Conocimiento y trabajo* sí se consiente en denominar “estímulo” al estímulo de la ciencia, pero solo tras dejar firmemente establecido que no se debe confundir con el estímulo natural: es un concepto *diferente* de estímulo y *secundario* con respecto al natural (por no hablar del metafísico), ya que presupone la estimulación natural y se limita a aclarar su vía fisicoquímica de realización.

También se indica en la *Lección de biología* que incluso el surgimiento del tener sensación *como reacción vital* debe explicarse del mismo modo que el surgimiento de cualquier otra reacción vital: a partir del concepto natural de estímulo.

Pero es por completo erróneo construir el concepto de estímulo como medio de explicación de la sensación o del acontecer de un tener sensación (*Empfindens*). El tener sensación es nada más que una reacción vital, cuyo desencadenamiento está por supuesto también condicionado según estímulo, pero no esencial u originariamente de una manera distinta a como lo está una reacción motriz, como una contracción muscular. En todo caso, el estímulo es una causa del desencadenamiento del tener sensación, y en manera alguna una causa del contenido cualitativo del tener sensación, el cual más bien suponemos como contenido parcial de los fenómenos físicos a partir de los cuales obtenemos el concepto de estímulo. (GW 14, 350)

Aquí ya se insiste en que lo intencional (o funcional aprehensor en general) del tener sensación no es precisamente lo explicado por el científico: tanto su objeto como la aprehensión funcional que el tener sensación hace del mismo están ya presupuestos para el científico. Todo esto en su conjunto, el tener sensación como acaecimiento vital, es lo que a continuación se plantea como suceso fisicoquímico y trata de explicarse como producido por otro suceso fisicoquímico: el estímulo mecánico-formal. No la *reacción vital* que es el tener sensación funcional, sino el *suceso fisicoquímico* a que esta es *reducida*, es lo que “explica” el estímulo mecánico-formal.

La fundamentación común del estímulo biológico y del fisicoquímico en el estímulo metafísico, así como la consiguiente no-fundamentación del primero en el segundo, es representada por Scheler en *Conocimiento y trabajo* mediante el siguiente esquema¹⁵¹ (GW 8, 290):



El esquema refleja tanto el hecho de que el estímulo biológico tiene su fundamento en el estímulo metafísico y no en el estímulo mecánico-formal, como la fundamentación que este último encuentra también en el metafísico. El lado izquierdo representa la experiencia inmediata del ser vivo, donde el estímulo metafísico (la pura unidad efectiva de *El formalismo*) adquiere el carácter de estímulo biológico, en forma de una cosa “intuitiva”, en imagen, de dicha unidad efectiva. En dicho proceso de estimulación está ya incluido el percibir y el tener sensación como aprehensiones funcionales de la imagen del entorno. El lado derecho, en cambio, refleja la interpretación científica del proceso de estimulación de la parte izquierda (y, por tanto, lo presupone). El estímulo metafísico es interpretado como estímulo mecánico-formal; por ejemplo, la efectividad de los estímulos naturales, o la fuerza en sentido metafísico, experimentada como resistencia, es matematizada e interpretada en los términos de la fuerza de la ciencia física, que se deja calcular y predecir. Este estímulo mecánico-formal da razón de la puesta en funcionamiento del tener sensación y del percibir, no ya en tanto que aprehensiones funcionales, sino *en tanto que sucesos fisicoquímicos, fisiológicos o psíquicos*, en términos de excitación corporal mecánica y, por tanto, no necesariamente vivida como tal en el lado izquierdo del esquema, esto es, en la estimulación natural. De modo que la flecha de la parte inferior del esquema, que relaciona el percibir y el tener sensación con la cosa del entorno (con el estímulo biológico o natural), ya no representa una relación mecánica, sino una relación

¹⁵¹ El esquema es reproducido de manera errónea en la única traducción al español de *Conocimiento y trabajo* disponible hasta la fecha, dificultando enormemente su comprensión. También aparece incorrectamente representado en Pintor Ramos (1978), p. 167.

intencional (o “meramente funcional”, en el caso del ser vivo no humano): a través del “contenido perceptivo”, el percibir *aprehende* la cosa del entorno. Es decir, el estímulo mecánico-formal no determina *lo percibido*, que se mantiene como aquello trascendente a la conciencia (“irreal” o “ideal”, en tanto que pura objetividad) que es aprehendido en el percibir *ya en el nivel de la cosa del entorno*. Solo determina el llegar a ser, en términos de mecánica fisiológica o psíquica, del *percibir* mismo como suceso fisiológico o psíquico, y no en tanto que suceso *funcional* o *intencional*; como tal, está radicado en el nivel de la estimulación natural, no en el nivel de la estimulación científica.

En caso de mantenernos en el planteamiento mecanicista clásico, todo se reduciría al lado derecho del esquema: no habría más que el estímulo mecánico-formal (que no sería entonces una reducción científica del estímulo metafísico, sino el estímulo metafísico mismo), este desencadenaría un percibir convertido en puro proceso mecánico y llegaría incluso a determinar mecánicamente lo percibido; pues lo percibido, a fin de cuentas, serían las propias “sensaciones” causadas por el estímulo. El punto final del proceso sería el subjetivo “contenido perceptivo” mismo, convertido en “lo percibido”. En el esquema de Scheler, en cambio, el percibir posee una naturaleza intencional (o “meramente funcional”, al menos) que no se deja reducir a términos mecánicos. Una vez obtenemos el percibir como suceso psicofisiológico a partir de una estimulación mecánico-formal, este se desarrolla como lo que es en sí mismo: un aprehender funcional de “imágenes” del entorno. Todo “contenido perceptivo” queda convertido en *referencia intencional o funcional* (la flecha inferior del esquema) a dichas imágenes.

De manera que, incluso si queremos introducir una clase de estimulación donde se obtiene una reacción orgánica “proporcional al estímulo”, es decir, puramente mecánica, ella no puede afectar ni a lo percibido ni al percibir como aprehensión funcional, tendencialmente selectiva, de lo percibido, sino tan solo al surgimiento del percibir como evento del cuerpo vivo reducido a cuerpo físico objetivo (o a mecanismo psíquico). La estimulación que acontece en el nivel primario de la percepción propiamente dicha, y que es la realmente vivida, no tiene ese carácter mecánico, sino que está regulada según *intereses tendenciales*.

8. Breve consideración del caso de la fantasía en relación con el problema general de la percepción y del condicionamiento tendencial de la vida teórica

La idea de fantasía productiva

Uno de los aspectos más originales y novedosos de la teoría de la percepción de *Conocimiento y trabajo* reside en el pequeño anexo sobre la fantasía con el que Scheler concluye su capítulo. No solo desarrolla una cuestión ausente, al menos de manera expresa y tan detallada, en obras previas, sino que las ideas defendidas al respecto se oponen frontalmente a las de buena parte de la tradición filosófica e incluso a las de la concepción natural.

La visión natural y tradicional de la fantasía tiende a representársela como una actividad eminentemente *reproductiva*: la fantasía parte de contenidos previos aportados por la percepción y se limita a combinarlos de maneras nuevas. Este punto de vista se halla plenamente reflejado en las filosofías empiristas de Locke y Hume, según señala Dilthey en un fragmento citado por Scheler (GW 8, 352) (en el cual, por cierto, Dilthey se adhiere a dicho planteamiento sensualista).

Scheler no niega que haya una tal fantasía reproductiva, pero considera que existe junto a ella una genuina *fantasía productiva*, la cual posee, de hecho, mayor relevancia en el seno de la vida anímica.

Todavía hoy predomina ampliamente una doctrina según la cual todas las imágenes de la fantasía proceden de la *reproducción* (*Reproduktion*) de percepciones (*Wahrnehmungen*) originariamente condicionadas por estímulo y proporcionales a él, en la medida en que, bajo diversas influencias especiales de tipo impulsivo o emocional, ya sea por asimilación o según las reglas de la asociación, algunas partes o pedazos de tales contenidos de percepción, o de sus residuos en la memoria, vienen a conectarse a un todo al que no corresponde realidad alguna. Generalmente se niega *a priori* que, junto a esta fantasía reproductiva sin duda existente, y con independencia de ella, pueda haber una fantasía *originariamente productiva* (*ursprünglich produktive Phantasie*); no en virtud de los hechos, sino en virtud de una teoría de la génesis de nuestro mundo de reproducciones según la cual “no puede ser de otra manera”. (GW 8, 344)

La idea de una fantasía productiva, como *fantasía impulsiva*, está enraizada en la teoría scheleriana de lo tendencial, expuesta ya en *El formalismo*. Sabemos que, para Scheler, las tendencias de cierto nivel poseen de por sí dirección a un contenido de valor

(que ahora queda fuera de nuestra consideración), sobre el cual se construye el componente secundario de imagen o teórico, como portador del valor, y ello sin necesidad de recurrir a un acto teórico previo. Es decir, la tendencia se halla dirigida por sí misma (de manera “inmanente”) a una imagen, en el sentido en que Scheler utiliza ese término. Pues bien, toda teoría que reduzca la fantasía a fantasía reproductiva presupone un puro material teórico como fundamento de la actividad de la fantasía, entendida al modo de una simple reorganización de dicho material; presupone, por tanto, el carácter fundante de la vida teórica con respecto a la actividad de la fantasía impulsiva. Scheler, al haber rechazado la fundamentación de lo impulsivo en lo teórico, puede entender las “imágenes de la fantasía” (*Phantasiebilder*), no como simple reordenación de un material teórico previo, sino como el conjunto de imágenes a que se orienta la vida impulsiva en su conjunto al margen de la vida teórica y, particularmente, al margen de los actos perceptivos que determinan cuáles de dichas imágenes de la fantasía productiva poseen un fundamento real y cuáles no. Dicha fantasía iría *por delante* de la percepción, no por detrás; más aún, es la percepción la que actuaría tras la fantasía, aplicando *a posteriori*, sobre el material aportado por esta última, la distinción entre lo real y lo meramente fantaseado, es decir, entre aquellas imágenes originarias del impulso que se muestran como *reales* y aquellas que permanecen como *meras* imágenes de la fantasía, sin fundamento en la realidad y con entidad puramente intencional.

A mi juicio, Scheler se equivoca en *Conocimiento y trabajo* al proponer la no-fundamentación teórica de lo tendencial pre-volitivo, que ya discutimos críticamente en su momento, como argumento a favor de la fantasía productiva. Al razonar de esta manera, Scheler parece estar presuponiendo que los *actos de fantasía* son, ellos mismos, *actos tendenciales*, y que, por tanto, no dependen de la actividad teórica de la percepción. Pero nadie admitiría, o debería admitir, tal cosa. Cuando me imagino algo, ya sea la superficie de un planeta ficticio o un ser mitológico, dicho trabajo de la fantasía puede estar al servicio de una actividad tendencial global (como al soñar, cuando se “reacciona” impulsivamente ante algo meramente imaginado), pero, en sí mismo, el acto de fantasía rinde objetos teóricos: imágenes, en la terminología de Scheler. No se trata, pues, de reducir inadvertidamente la actividad de la fantasía a actividad tendencial para defender su relativa autonomía con respecto a lo teórico, sino, más bien, de mostrar que los actos *teóricos* de fantasía se hallan en una determinada relación de subordinación a la actividad *tendencial* del ser vivo, lo cual permite ensanchar el campo de posibilidades de la vida teórica más allá de lo fácticamente

perceptivo y dar cabida también a lo que el impulso *ansía* percibir. Y eso es lo que Scheler, en efecto, muestra a lo largo de estas páginas.

Tras introducir este matiz, parece claro que el fundamento de la fantasía productiva se hallaría, más precisamente, en el hecho de que la vida teórica en general se desarrolla ante todo como suministradora de material para la determinación teórica de las metas tendenciales y que, por tanto, dicha vida teórica produce infinidad de imágenes que sencillamente se amoldan a lo ansiado en el impulso, asumiendo de manera todavía acrítica e ingenua su realidad o, como mínimo, su realizabilidad. Pues el impulso no se ve restringido de primeras a una realidad previamente percibida, sino que muy habitualmente ansía cosas que no son reales. Esta no-limitación de la actividad tendencial al ámbito de lo real, así como la vinculación de lo teórico a la actividad impulsiva, dan razón de la posibilidad de la fantasía productiva: de una *actividad teórica que produce todo tipo de imágenes correspondientes a impulsos*, sin tener en cuenta la distinción entre lo real y lo meramente imaginado.

Solo en un paso genéticamente posterior interviene la percepción, como actividad teórica todavía subordinada al tender pero ya esencialmente acompañada de la impresión de realidad (“pues la *referencia a la realidad* es justamente aquello que hace que la percepción sea percepción”, GW 8, 358), proveyendo sus imágenes *como siendo efectivamente reales*, y no solo de manera presunta. Así se introduce el criterio que permite distinguir, a partir del conjunto de imágenes aportadas de primeras por la fantasía con pretensión de realidad, entre aquellas que se limitan a encajar como meta de un tender sin genuino fundamento adicional en la realidad y aquellas que sí poseen dicho fundamento; no necesariamente como siendo ya reales de hecho, pero sí al menos como siendo *realizables* en general y no reduciéndose, por tanto, a algo esencialmente ficticio, carente de todo *posible* fundamento real.

A continuación, quisiera mostrar con cierta brevedad el modo concreto en que Scheler presenta esta teoría. Comienza señalando, como un hecho demostrado, que “todo desarrollo psíquico e histórico del hombre es un enorme proceso de *decepción* (*Ernüchterungsprozess*), un proceso de *desengaño* (*Enttäuschung*) acerca de las imágenes de la fantasía primariamente puestas como conectadas a la realidad (*als realbezogen gesetzte Phantasiebilder*)” (GW 8, 344). Esto resultaría incomprensible si se asumiese la perspectiva empirista de la fantasía meramente reproductiva. Si el punto de partida genético fuese la percepción de lo real, no se entendería que el desarrollo

psíquico humano (del niño al adulto, del hombre primitivo al hombre civilizado...) tuviera este carácter de progresivo desengaño.

La única forma de explicar esto es aceptando la idea de una fantasía productiva, es decir, genéticamente previa a la actividad perceptiva, como “forma primitiva de la vida perceptiva misma (*Urform des perzipierenden Lebens selbst*)” (GW 8, 349); o también, que “los impulsos *producen (hervorbringen)* originariamente por sí mismos las imágenes de representación (*Vorstellungsbilder*) a ellos correspondientes” (GW 8, 345). Aquí hace falta matizar, naturalmente, que las imágenes no son producidas por el impulso mismo, como dice Scheler, sino por esa actividad teórica subordinada al impulso y asociada a él que es la fantasía productiva. En todo caso, la actividad perceptiva interviene *tras* esta producción de imágenes cortadas a la medida del impulso, rechazando muchas de ellas como puramente ficticias en virtud de un desengaño.

Si se considera todo representar, percibir (*Wahrnehmen*) y tener sensación (*Empfinden*) en su relación con estas *producciones originarias de la fantasía impulsiva (ursprünglichen Gebilden der Drang- und Triebphantasie)*, lo primero no se halla con lo segundo, sin duda, en la relación de un “material” previamente dado a partir del cual se construyan aquellas producciones, sino, por el contrario, en la relación de una creciente *limitación y corrección (Einschränkung und Korrektur)*. Es decir: las producciones de la fantasía, que en ningún caso son reconocidas en el estadio temprano del desarrollo anímico *como* tales producciones fantaseadas, son reconocidas en cuanto tales únicamente en la medida en que nuestro *comportamiento* con respecto a sus objetos (*Gegenstände*) y nuestros movimientos hacia ellos *desengañan* nuestras expectativas en la forma de un fracaso continuado. (GW 8, 345)

En este pasaje queda descrito de manera brillante el modo en que llega a introducirse el criterio de realidad aportado por la percepción: no en la forma de una mera constatación teórica, sino, primariamente, en la forma de un *fracaso práctico*. En el momento en que la actividad impulsiva se pone manos a la obra en la consecución de sus metas, choca con la genuina realidad y sus posibilidades, a la manera de aquella impresión de realidad que la percepción lleva a fenómeno intuitivo. Allí donde dicha experiencia de realidad decepciona las expectativas que el propio tender se había hecho en forma de imágenes, dichas imágenes se revelan como meramente fantaseadas a la medida del impulso y como carentes de un genuino anclaje en la realidad; o, como mínimo, en la realidad que el propio impulso puede aspirar a hacer efectiva. De modo

que en el curso del desarrollo psíquico predomina más la disociación (la separación de lo verdadero y de lo falso a partir del material previo aportado por la fantasía productiva) que la asociación (la combinación que realiza la fantasía reproductiva a partir de materiales previos aportados por la percepción).

Scheler añade de manera consecuente que, en el fondo, “el *contenido de percepción (Wahrnehmungsinhalt)* como tal es *plena y totalmente contenido de fantasía (Phantasieinhalt)*, si bien ‘*acreditado*’ («*bewährter*») en el sentido antes referido” (GW 8, 356), es decir, acreditado ya como fundado en la realidad. La “acreditación” de dicho contenido inicialmente producido por la fantasía del sujeto consiste en que el objeto intencional a ella correspondiente (la imagen del entorno propiamente dicha) se muestra enraizado efectivamente en la realidad dinámica y que, por tanto, nuestro comportamiento a él referido no fracasa de antemano.

La ligazón entre fantasía e impulsividad que caracteriza al concepto productivo de la primera se manifiesta también en la “*indiferencia al valor de la fantasía* por lo que respecta a los valores *espirituales* y objetivos (*sachhafte*), la cual pertenece *de manera común* al impulso y a la fantasía” (GW 8, 348):

En este sentido, ya caracteriza Kant la fantasía o “imaginación” («*Einbildungskraft*») como una capacidad “ciega” del alma. Del mismo modo que el impulso no es ni bueno ni malo en sentido ético, sino lúdico o demoníaco (*spielerisch oder dämonisch*) y, por tanto, indiferente con respecto a los valores éticos, también es la fantasía *indiferente* con respecto a lo verdadero-falso, lo ajustado a realidad y lo contrario a realidad (*wirklichkeitsangemessen und wirklichkeitswiderstrebend*). (GW 8, 348)

Si bien los impulsos pueden manifestar una naturaleza malvada, no se es malo “en sentido ético” por el mero hecho de poseerlos, sino, en todo caso, por darles asentimiento (y, con ellos, a las malas direcciones de valor que les son inmanentes) en el nivel del querer¹⁵². Algo análogo sucede en el caso de la fantasía: como simple producto en imagen de la actividad impulsiva, el universo de imágenes de la fantasía no puede calificarse de verdadero o falso; dichas imágenes se amoldan a una dirección tendencial que es ella misma ciega a dicha distinción. Scheler se opone con esto a la equiparación habitual de fantasía y falsedad o ilusión:

¹⁵² A esto volveremos en la Sección B de la Tercera parte.

Esto último [la indiferencia con respecto a lo verdadero y lo falso] ha de subrayarse tanto más cuanto que una inclinación del uso común de las palabras genera la tendencia a *equiparar* las producciones de la fantasía con la percepción *desajustada a realidad* (*wirklichkeitsunangemessene Perzeption*): que lo fantaseado sea ya en sí falso, contrario a realidad, ilusión, etc. Que esto no es así y no puede ser así lo muestra ya el hecho de que la *fantasía, como actividad guiada espiritualmente*, cumple también el papel más importante que se pueda imaginar en toda realización de valores objetivos espirituales: que no cumple un papel más limitado en la investigación matemática, de la ciencia natural y de la historia del espíritu, o como fantasía combinatoria y constructiva en el inventor, el técnico, el estadista o el estratega, que el que cumple en la vida anímica del parálítico y del esquizofrénico. Del mismo modo que un hombre, por más que preste oídos a toda exigencia ética, permanece minusválido en sentido existencial sin una vida impulsiva fuerte y diferenciada, también permanece “minusválido” todo conocer e investigar carente de una fuerte actividad de la fantasía, por más que satisfaga todas las leyes lógicas. (GW 8, 348)

No debe malinterpretarse esto como un giro hacia el error contrario: el de equiparar los productos de la fantasía con lo verdadero, o al menos el de restar importancia a su carácter no-verdadero. Lo único que Scheler busca señalar, y lo hace con toda claridad, es que la no-verdad de la fantasía no puede hacerse equivalente a una positiva falsedad, pues es tan no-falsa como no-verdadera. De lo contrario, la fantasía sería de antemano *percepción falsa*, cuando en realidad se trata, a lo sumo, de *falsa percepción* (o pseudopercepción)¹⁵³. Los productos de la fantasía carecen de valor cognoscitivo: son previos a la aplicación de la distinción entre lo verdadero y lo falso y, por tanto, no son *ni* verdaderos *ni* falsos. El modelo atómico imaginado por un científico permanece como mero producto de la fantasía hasta que la investigación misma decide sobre su verdad o falsedad. Al no equivaler de antemano a un engaño, dicho modelo, así como cualquier otro producto de la fantasía, puede cumplir una función crucial en la actividad cognoscitiva, permitiendo que avance en dirección a lo todavía no conocido pero ya prefigurado y, por tanto, susceptible de ulterior constatación o refutación. Un espíritu que no estuviera dotado de esta posibilidad tendría un carácter puramente “*negativo*, limitador, inhibidor y desinhibidor” (GW 8, 348).

¹⁵³ Tomo esta distinción de Fernández Beites (1999), pp. 545-547, donde la noción de “falsa percepción” es empleada en referencia al caso particular del sueño y en contraposición a las alucinaciones como “percepciones falsas”.

De manera más general, la reivindicación que hace Scheler de la fantasía productiva no implica diluir la diferencia esencial de valor cognoscitivo que existe entre esta y la percepción. Scheler solo busca devolver filosóficamente a la fantasía el papel activo y productivo que le corresponde, frente a su reducción a simple fantasía reproductiva deudora de previas percepciones. Que la percepción misma se coloque en un nivel genéticamente posterior no supone degradación alguna de su carácter de genuina donación *originaria* de lo teórico. Solo en la percepción, en virtud de la impresión de realidad que la acompaña, se da lo teórico *en persona*; por más que la fantasía productiva preceda genéticamente a dicha donación perceptiva originaria, sigue siendo *mera* fantasía. Como tal, no dona en persona sus objetos, sino solo en tanto que productos de la vida impulsiva todavía no puestos a prueba por la impresión de realidad y, en consecuencia, todavía ni verdaderos ni falsos.

Scheler puntualiza que el eventual valor cognoscitivo de la fantasía no le pertenece en sí misma, sino que se debe a su estar o no adecuadamente guiada por el espíritu:

El valor del rendimiento de la fantasía de toda clase depende exclusivamente de si la fantasía, que es siempre efecto originario de impulsos y movimientos impulsivos (*Trieben und Triebimpulsen*), se halla subordinada o no al *control* adecuado (*rechten Kontrolle*), es decir, a la dirección y conducción propiciadas por los actos *espirituales* de todo tipo. Solo así se distingue entre la imagen de la fantasía del loco y el rendimiento de la fantasía del genio de toda especie. (GW 8, 349)¹⁵⁴

Quizá no sea irrelevante para esta cuestión que Scheler llegue a establecer una distinción entre esas imágenes originarias adecuadas a impulso que aporta la fantasía productiva en general, a las cuales denomina “protopercepciones” («*Urperzeptionen*»), y “la imagen intencional de fantasía consciente ya *como* tal” (GW 8, 351), es decir, la fantasía vivida ya conscientemente como *mera* fantasía. Sin embargo, ni la una ni la otra pueden equipararse a una percepción falsa: la segunda, porque no pretende siquiera ser percepción; la primera, porque, si bien presta cierta pretensión de realidad a sus imágenes, aún no ha sido puesta a prueba y, en consecuencia, no es todavía ni verdadera ni falsa. Incluso si se termina demostrando su falsedad, quedará desenmascarada en todo

¹⁵⁴ Las ideas de una “dirección” y una “conducción” espirituales del impulso son conceptos técnicos mediante los que el Scheler tardío formula la relación entre vida impulsiva y espíritu (particularmente, en *El puesto del hombre en el cosmos*). Aquí no entraremos en dicho planteamiento.

caso como falsa percepción, no como percepción falsa: lo que se desvela como falso no es *lo percibido*, sino el hecho de la *percepción misma*, que en el fondo era mera fantasía (y su objeto no era percibido, como se creía, sino solo fantaseado).

Finalmente, Scheler formula una serie de posibles objeciones a su planteamiento, resultando dos de ellas de especial interés. En primer lugar, que el concepto de fantasía productiva, puesto que no debe nada a percepciones previas, presupone que existen “representaciones innatas” en el sujeto. En segundo lugar, que no permite explicar a qué se debe la identidad, al menos parcial, entre las imágenes de la fantasía y los contenidos del entorno real.

Según Scheler, la primera objeción da inadvertidamente por válida la tesis empirista de que una representación ha de preceder a toda actividad impulsiva. No es que haya “representaciones innatas” a las que recurre el impulso sin concurso de la percepción, sino que hay, sencillamente, una “actividad representativa” (*Vorstellungstätigkeit*) subordinada a la vida impulsiva que es capaz, por sí misma, de “producir originariamente objetos (*Objekte*) de la *clase* esencial y de valor que los haría apropiados —en caso de que fueran reales— para satisfacer dichos impulsos” (GW 8, 353).

En relación a la segunda objeción, la respuesta es todavía más tajante: si se comprueba una “*identidad parcial* de los elementos de las imágenes de la fantasía con los contenidos de percepción”, esto no se debe a que “las imágenes de la fantasía sean meras ‘combinaciones’ de partes de los contenidos de percepción”, sino a que “*también* los contenidos de *percepción*, no solo las imágenes de la fantasía, *se hallan codeterminados en su devenir a través de impulsos*, y a que la estructura del medio y la estructura impulsiva del organismo se encuentran de antemano en estricta *correlación recíproca*” (GW 8, 353-354). Si, como sabemos, la estructura del entorno es contrafigura de la estructura tendencial del ser vivo, es natural que los productos de la actividad teórica de la fantasía productiva, puesta al servicio de ese mismo sistema impulsivo, presenten una notable coincidencia con lo efectivamente percibido del entorno. Así, este hecho se deja explicar de manera muy original, pero también en sólida coherencia con la teoría de Scheler sobre la relación entre ser vivo y entorno, sin necesidad de reducir la fantasía a una mera actividad reproductiva que eche mano de lo previamente percibido.

Como argumento adicional para compatibilizar la fantasía productiva con la identidad parcial de lo fantaseado y lo percibido como real, la fantasía productiva

siempre tiene a su disposición todo el “contenido apriórico no-sensible de nuestro conocer, querer y percibir afectivo” (GW 8, 354). Es decir, ya las imágenes de fantasía se pliegan a las legalidades aprióricas esenciales de todo orden que el sujeto tiene cognoscitivamente asimiladas. La inimaginabilidad del triángulo de cuatro lados, por aventurar un ejemplo, no tiene por qué explicarse acudiendo a una previa constatación de su imposibilidad de ser percibido, sino que puede deberse al conocimiento apriórico de que dicho objeto resulta absurdo *tanto* para la percepción *como* para la fantasía. Estas “formas lógicas” no “son extraídas de la experiencia de realidad —como pensaban Locke y Hume—, sino que todas ellas prescriben sus leyes a dicha experiencia de igual manera que a la experiencia de fantasía”; lo cual, en último término, hace comprensible que las legalidades que rigen la objetividad matemática, fruto de una “pura imaginación”, puedan aplicarse también para la “realidad natural” (GW 8, 355). El *a priori* que gobierna tanto la fantasía como la percepción de lo real no se restringe a legalidades teóricas, sino que engloba también legalidades volitivas y afectivas, como señalaba Scheler más arriba.

Esto clarifica el punto, antes mencionado, de que el valor cognoscitivo de la fantasía depende del control espiritual a que se halle sometida; en este caso, depende de si respeta o no las leyes aprióricas que regulan toda realidad posible. Por ejemplo, “el grado de ‘verdad’ que pertenece a las creaciones artísticas de la fantasía” reside en la producción de imágenes “correspondientes a este *a priori* material de *todo contenido posible de mundo*; pudiendo incluso sobrepasar con ello la naturaleza real” (GW 8, 355).

La huella de la idea de fantasía productiva en la teoría del deseo de El formalismo

Parte del planteamiento aquí delineado estaba presente, en cierta manera, en *El formalismo*, aunque allí no se desarrollaba en la forma de un esbozo de teoría de la fantasía, como en *Conocimiento y trabajo*, sino solo en relación con el caso concreto de la volición. Scheler sostenía en aquella obra que el querer no puede entenderse como un *deseo originario* que descubra, eventualmente, que su objeto es realizable, sino, a la inversa, que el deseo (*Wunsch*) es un residuo obtenido cuando el *querer originario* descubre que su objeto es irrealizable: no solo que no es todavía real, sino que no puede serlo (al menos, a través de la propia actividad del sujeto)¹⁵⁵. El propio Scheler hace

¹⁵⁵ Cf. GW 2, pp. 139-140.

referencia a esta idea en *Conocimiento y trabajo*, dándola por supuesta al mencionar de pasada que el curso del desarrollo psíquico, en tanto que progresivo desengaño, tiene la forma de un “creciente desplazamiento resignado (*steigende resignative Zurückstellung*) de proyectos originarios del querer a la esfera del mero deseo” (GW 8, 344).

Se trataría de que el querer produce, por así decir, sus propias imágenes; en segundo lugar, el contacto perceptivo con la genuina realidad hace empalidecer algunas de esas imágenes, desvelándolas como mera ficción; finalmente, la actividad impulsiva referida a dichas imágenes baja al escalón del mero deseo, pues el sujeto ya no puede pretender en serio su realización. Lo único que hace falta matizar en esta descripción es, en el primer paso, que no es el impulso mismo del querer el que produce sus propias imágenes, sino *la actividad teórica de la fantasía productiva*, puesta al servicio del querer originario en la medida en que le suministra imágenes correspondientes a lo querido. En la Sección B de la Tercera parte exponremos esta génesis del desear en un querer originario desengañado y veremos que, en efecto, todo querer se funda en una “representación”. Aunque dicha representación bien pudiera ser un acto teórico de fantasía, nosotros la vincularemos directamente con las percepciones teóricas propiamente dichas.

Ahora que ha quedado ampliada la idea del condicionamiento tendencial también a la fantasía que precede a toda percepción, es hora de regresar al problema mismo del condicionamiento impulsivo-motor, recogiendo para ello todo lo desarrollado a lo largo de esta sección.

9. Regreso a la idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción a partir de los puntos anteriores

Scheler entiende que solo puede comprenderse de manera adecuada la idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción si se tienen a la vista algunos de los principales puntos estudiados en las páginas precedentes:

1) “la preexistencia de las imágenes *por delante* de la percepción (*Wahrnehmung*)”;

2) “la prioridad de la percepción en tanto que percepción a distancia, en tanto que unidad funcional intencional, *por delante* de la multiplicidad de las funciones sensibles modales que en ella participan”;

3) “la prioridad de los fenómenos funcionales (*Funktionerscheinungen*) y de sus leyes por delante de las posibles sensaciones próximas a estímulo (*reiznächsten Empfindungen*) (en tanto que ‘excitaciones corporales’ vividas supraconscientemente o no vividas) (*als oberbewußt erlebten oder nichterlebten «Leiberregungen»*)” (GW 8, 331).

Desde un punto de vista histórico, la teoría aristotélico-escolástica de la percepción ha tenido la gran ventaja de saber reconocer la objetividad de lo percibido mismo, pero sin reconocer al mismo tiempo el “verdadero y auténtico condicionamiento subjetivo de la percepción”. Por otro lado:

Es cierto que en las teorías de la visión mecánica (absoluta) de la naturaleza y del sensualismo, que se complementan lógicamente, fue reconocida una “subjetividad” en sentido vago, pero se buscó en un *lugar totalmente equivocado*: en la supuesta subjetividad de las *imágenes mismas*, de las figuras, de las cualidades —bajo presuposición de los principios de constancia y proporcionalidad—, *en lugar* de en algo muy distinto: en el *condicionamiento impulsivo-motor* de aquello que es *seleccionado* por la percepción, y en los *niveles de relatividad del ser-así* del objeto de percepción mismo con respecto a los *seres vivos*. (GW 8, 332)

Frente a los errores de uno y otro punto de vista, se trata de defender al mismo tiempo: 1) la objetividad de lo percibido y 2) el condicionamiento subjetivo del acto de percibir, en la forma de una *selección* subjetiva automática que da razón de que ciertas cosas objetivas lleguen a ser percibidas y otras no. En el caso del pragmatismo, por ejemplo, se ha procurado también reconocer un condicionamiento subjetivo, pero, al no haber puesto en cuestión la teoría mecanicista, aplica erróneamente dicho condicionamiento a lo percibido mismo; así, “se convirtió la totalidad de nuestro entorno en una función de nuestro ‘trabajo’” (GW 8, 332).

Recordemos que Scheler establecía, como razón para el desconocimiento tradicional del auténtico condicionamiento tendencial de la percepción, el hecho de que la vida impulsiva en general es de más difícil acceso cognoscitivo que todo aquello que en el ser vivo es imagen y función aprehensora de imágenes. Es más fácil estudiar la morfología del ser vivo (su imagen perceptiva) y su comportamiento perceptivo (su carácter como sujeto de percepciones) que su vida impulsiva; de modo que, por muchos avances que se hayan efectuado en relación con los dos primeros puntos, no se ha solido reconocer la influencia decisiva del tercer elemento sobre aquellos, especialmente en el

ámbito de la psicología experimental. Y, cuando se ha hecho (como en la obra de N. Ach y E. Jaensch, según Scheler), el reconocimiento no ha sobrepasado “aquellas estaciones intermedias por cuya intervención los impulsos se vuelven determinantes ante todo para el devenir, la formación y la configuración de la vida perceptiva, es decir, para las formas oscilatorias de la conocida como *atención impulsiva* o pasiva (*triebhaften oder passiven Aufmerksamkeit*), cuya distribución, según magnitud y dirección, se retrotrae siempre en cada caso a la genuina vida de los *impulsos* y su entrelazamiento” (GW 8, 336).

Se puede caracterizar la atención impulsiva, por tanto, como la pulverización (*Pulverisierung*) de los impulsos al entrar en la conciencia accesible a la observación interna, es decir, en la conciencia perceptiva (*perzeptive Bewußtsein*), y se la puede denominar también como la forma de manifestación de la vida impulsiva más próxima a la esfera de la percepción. Esto no puede hacernos olvidar, sin embargo, que detrás de la atención impulsiva —sin la cual no puede ser dada forma alguna de percepción (*Perzeption*) y que constituye en verdad el exclusivo *factor de realización* (*Realisationsfaktor*) de todo contenido perceptivo (*perzeptiven Inhalts*)— se encuentra la particular *constelación* impulsiva del organismo psicofísico en cuestión, ni que las oscilaciones de la atención se hacen comprensibles únicamente a través de ella. (GW 8, 336)

El lector recordará que en *El formalismo* se hablaba de la atención como oscilación de la percepción. Allí, toda atención impulsiva era planteada como posterior a la percepción misma. No creo que en *Conocimiento y trabajo* se esté invirtiendo esta relación al decir de la atención impulsiva que sin ella no puede “ser dada forma alguna de percepción”; no tendría sentido que hubiera un atender previo al percibir, puesto que la atención es una fluctuación sobre la base del campo perceptivo. Pero sí se está indicando que toda percepción es realizada únicamente con vistas a atender a lo que interesa al impulso. Es por eso que la oscilación atencional impulsiva del percibir constituye la primera “pulverización” experimentada por los impulsos al prolongarse en dirección a la dimensión funcional perceptiva del ser vivo. Las oscilaciones que la percepción sufre en virtud de la atención pasiva constituyen, pues, el fenómeno perceptivo que más claramente refleja el condicionamiento tendencial de la percepción en general.

Esta atención impulsiva, por cierto, no se deja reducir a un adiestramiento de la “atención voluntaria del espíritu” (*willkürlicher Aufmerksamkeit des Geistes*), la cual “casi siempre sigue temporalmente de hecho a la percepción (*Wahrnehmung*) y presupone ya un fenómeno (*Erscheinung*)” (GW 8, 337). Esto parece excluir que la percepción pueda surgir motivada por una voluntad personal de conocer la objetividad. La percepción surgiría siempre según intereses impulsivos involuntarios y solo posteriormente podría intervenir un atender voluntario a lo que la persona quiere, y no a lo que pasivamente se le impone.

El reconocimiento teórico de la atención impulsiva, allí donde se ha producido, constituye de por sí un logro nada desdeñable, pero Scheler cree necesario extender el condicionamiento impulsivo más allá de la simple oscilación atencional pasiva de la percepción, aplicándolo a las funciones perceptivas y sensibles mismas.

Hay motivos que permiten explicar, de nuevo, que dichas funciones no hayan sabido ponerse en relación con una “codeterminación impulsivo-motriz —permanente, no solo ocasional— de todo tener-representaciones y de toda vida representativa (*Vorstellungen-habens und -lebens*)” (GW 8, 337). En particular, se trata del hecho de que dichas funciones sean experimentadas en la forma de pura receptividad en la cual el sujeto no parece poner nada de su parte.

La percepción (*Wahrnehmung*) (especialmente la “externa”) aparece a la mirada ingenua como aquella forma de percepción (*Perzeption*) que en menor medida se halla fundada *en* nosotros y en mayor medida *fuera* de nosotros; ella y sus objetos se muestran a la vida impulsiva como sencillamente “*resistentes*” («*widerständig*»), como si fueran un acontecimiento de la naturaleza mecánica. En todos los casos en los que no es *buscada* impulsiva o voluntariamente como percepción (*Wahrnehmung*) de algo de tales o cuales características, parece desarrollarse con total independencia de la vida impulsiva, por lo que respecta a la existencia y al ser-así de sus fenómenos. (GW 8, 337)

Scheler ubica esa apariencia de “objetividad” de la percepción, no en su falta de vinculación con el tender (que sí la hay), sino en que existe una “gran *constancia* temporal” y un “*equilibrio* en el estado impulsivo-motor del organismo en cuestión”; lo que sucede es que se confunde la *constancia del condicionamiento* con su *ausencia* (GW 8, 337). Sin embargo, y aunque es cierto que dicho equilibrio puede volver casi invisible la influencia decisiva de la vida impulsiva sobre la vida perceptiva, ya sostuve

más arriba que no creo acertado eliminar el carácter eminentemente receptivo de la percepción. El condicionamiento tendencial no debe plantearse como si la percepción fuera algo distinto de una pura *recepción de objetividades* con entidad propia (algo que Scheler parece atribuir exclusivamente, en este pasaje, a la vulgaridad de la “mirada ingenua”, de manera peligrosamente inconsecuente con los puntos centrales de su teoría de la percepción), sino tan solo en el sentido de que la recepción misma está orientada de una u otra manera en virtud del tender. Dicho de otro modo: la percepción sí es *receptividad*, pero receptividad *selectiva* según impulso. De no reconocer esto, se asume el riesgo de equiparar lo percibido a un producto de la actividad impulsiva del sujeto, cuando, según el propio Scheler, las funciones perceptivas se limitan a seleccionar un material preexistente.

Scheler formula una posible objeción a la idea del condicionamiento impulsivo-motor de la percepción, similar a la planteada en *El formalismo*, según vimos, por relación al problema de la sensación:

Naturalmente, a primera vista se presenta como poco probable que haya una variedad tan rica y diferenciada de *impulsos de distinta dirección*, y de actitudes motrices del organismo a ellos correspondientes, como casos diferentes de percepción. ¿No nos resultan acaso totalmente “indiferentes” miles de cosas que percibimos y, además, sin influencia alguna sobre nuestro comportamiento motor y su alteración? (GW 8, 338)

En primer lugar, Scheler considera que esta objeción solo se sostiene en la medida en que se asume una concepción mecanicista de la percepción. Si el curso perceptivo consistiera en que cada cosa actúa causalmente, al modo de un estímulo mecánico-formal, sobre el organismo, produciendo como efecto un contenido perceptivo inmanente a la conciencia, y si se quisiera vincular a cada percepción así entendida la intervención de un impulso, entonces habría que “admitir tantos impulsos motores (*motorische Triebimpulse*) distintos como cuerpos perceptibles en la naturaleza”, lo cual resulta “imposible” (GW 8, 339). Pero la teoría de la percepción de Scheler, según hemos mostrado a lo largo de esta sección, parte del rechazo de esta comprensión mecanicista. El ser vivo no llega a percibir de hecho todo lo idealmente perceptible (es decir, todo lo que puede funcionar como estímulo mecánico-formal sobre su cuerpo reducido, también, a mecanismo), sino que, *justamente por estar vivo* y constituir un centro dinámico vital espontáneo, selecciona, mediante la función perceptiva, solo una parte de ese campo de lo idealmente estimulante en términos

mecánicos: en concreto, aquella parte para la cual *sí* existe un impulso dirigido a ella. Por tanto, no resulta necesario suponer que deba haber una práctica infinidad de impulsos en el ser vivo; al revés, *es la particular limitación de la estructura impulsiva la que da razón de la limitación perceptiva*, sobre la base de lo que sería idealmente perceptible si la percepción fuera un proceso mecánico no vinculado a la vida tendencial.

El puro *cómo* de la percepción, su automatismo fisiológico-nervioso y psicológico, es exactamente el mismo tanto si percibo un gato como si percibo un árbol. *Aquello que puedo* llegar a percibir, es decir, el cuerpo objetivo de posibilidades de percepción, viene determinado únicamente por la “*imagen*”, las características del gato o del árbol. Aquello que llega a ser realizado a partir de dicho campo objetivo de aspectos posibles (*objektiven Spielraum von Aspektmöglichkeiten*), asumiendo el curso sin contratiempos del automatismo perceptivo, viene determinado (...), tanto positiva como negativamente, por el comportamiento impulsivo-motor que desencadena el estímulo (...). (GW 8, 339)

Como se comprueba en este texto, la intervención del impulso se limita a la selección de lo que llega a ser percibido, partiendo de las cosas del entorno en tanto que *estímulos biológicos o naturales*, es decir, en tanto que cosas con respecto a las cuales se desarrolla un “comportamiento impulsivo-motor”. La selección se realiza ya, por tanto, sobre la totalidad del mundo de *imágenes del entorno*, no sobre la totalidad objetiva de posibles estímulos mecánico-formales, los cuales *no existen* para el ser vivo como tal. Y el impulso no afecta, por supuesto, al proceso que da razón del “cómo” de la percepción y que estudia el científico (el “automatismo perceptivo”), ya que dicho proceso es de naturaleza puramente fisiológica o psíquica y se mantiene igual tanto si percibo el gato como el árbol; el impulso decide, más bien, *qué* percibo, si el gato o el árbol, ambos tomados como imágenes del entorno y como estímulos naturales. Tal como sostuvimos más arriba, lo investigado por el científico no da razón de la peculiar selección perceptiva de imágenes del entorno, que acontece ya en el nivel de la estimulación natural y está sometida a los intereses tendenciales, sino solo el devenir mecánico del percibir como suceso fisiológico o psíquico. De esta manera, presuponer tantos impulsos como cosas perceptibles *dentro del orden de relatividad existencial correspondiente al ser vivo* no resulta tan descabellado.

Scheler prosigue en su contraargumentación defendiendo que, incluso si se pretendiese negar todavía, con las restricciones que acaban de establecerse, que haya “tantas combinaciones diferentes de cursos funcionales impulsivo-motores como

diferentes funciones fisiológicas centrípeto-sensibles (*sensorisch-zentripetale*) (y las funciones parciales a ellas conectadas de manera unívoca)” (GW 8, 339-340) (es decir, tantas funciones impulsivas como funciones perceptivas), esto solo se puede hacer en virtud del prejuicio que reduce la vida impulsiva a la “punzada radical unitaria del hambre, de la sed, de la excitación sexual”, sin tener en cuenta sus “ramificaciones y diferenciaciones en inclinaciones, necesidades y disposiciones (*Neigungen, Bedürfnisse, Einstellungen*)” (GW 8, 340).

La vida impulsiva más desarrollada abre como un abanico, de manera cada vez *más exuberante*, sus ramificaciones más externas e inquietas (en la forma de “oscilaciones” de los impulsos de la atención pasiva o impulsiva) en dirección al centro y a la conciencia (*zentral- und bewußtseinswärts*). Allí donde se habla de percepción “indiferente” o desinteresada, o de una percepción puramente “pasiva”, se hace sobre la base de autoengaños o de imprecisiones lingüísticas. Esas expresiones significan tan solo, por lo general, que no prestamos ninguna atención *voluntaria* ni ningún *interés espiritual* a lo percibido; o que una pluralidad de tracciones impulsivas (*Triebimpulse*) equilibran la balanza, al ser antagonistas las unas de las otras, así como los impulsos (*Triebe*) a ellas correspondientes (y resultando ambivalentes, en cambio, los sentimientos acompañantes), de modo que surge el estado positivo de la “indiferencia” (*der positive Zustand der «Gleichgültigkeit»*). En realidad, no hay más que gradaciones del “apasionamiento” de la percepción (*«Leidenschaftlichkeit» der Wahrnehmung*), según lo ha expresado P. Schilder de manera concisa y acertada. (GW 8, 340)

Por tanto, Scheler reconoce que puede existir algo así como un fenómeno positivo de indiferencia en la percepción: aunque toda percepción canalice un impulso que es, a su vez, canalización de un interés en el valor, puede darse la situación de que la resultante de un conjunto de tales direcciones de interés equivalga, por así decir, a cero. Ello hace compatible la innegable vivencia habitual de indiferencia ante objetos percibidos con el esencial condicionamiento impulsivo-afectivo de *toda* percepción. Pero también puede suceder en ciertos casos que, como apunta Scheler, dicha vivencia no sea en realidad de absoluta indiferencia; puede tratarse de un interés relativamente débil que queda sepultado por intereses más fuertes, o superiores en términos de valor, como son, en el caso del ser humano, los intereses espirituales frente a los puramente vitales, desplegados además de manera voluntaria y no solo como mera inclinación.

Con esto, Scheler considera lo bastante verificada, no solo la posibilidad filosóficamente coherente de un condicionamiento impulsivo-motor de la percepción en general, sino, más aún, su carácter de única explicación posible de la evidencia empírica; aunque, por mi parte, he excluido de esta exposición la mayor parte de las ilustraciones tomadas de la literatura científica a que Scheler suele recurrir. Pero todavía dedica el autor unas palabras al problema específico de la sensación.

En este respecto, da por suficientemente probado desde la fisiología y la psicología comparadas, en Jakob von Uexküll, August Pütter y otros, que “todo ser dotado de sensibilidad tiene a su disposición solo aquellas cualidades y contenidos posibles de sensación que puedan tener *función simbólica (Zeichenfunktion)* de cosas del entorno beneficiosas y perjudiciales para él y su comportamiento impulsivo-motor” (GW 8, 341). Por tanto, lo prioritario no es una supuesta actividad sensible desinteresada, sino una actividad tendencial involuntaria según direcciones de valor, en cuyo seno se integra de manera secundaria lo perceptivo y, en tercer lugar, lo sensible en el marco de lo perceptivo.

Toda cualidad es *primariamente* cualidad de *valor*, es decir: dada como medio de atracción y repulsión (*Lock- und Schreckmittel*), y solo a continuación se tornan símbolos fijos e indicios del ser-*así* de objetos (*Objekte*) determinados que yacen en la dirección de valor del impulso y de su antagonista; y únicamente en tercer lugar se convierten también en objetos (*Gegenstände*) de conciencia *al margen* de dicha función simbólica. (...) De igual modo, ya he mostrado en muchas ocasiones hasta qué punto las cualidades de valor percibidas afectivamente (*die gefühlten Wertqualitäten*) y el poder que ellas ejercen de manera directa sobre la vida impulsiva *preceden* a las cualidades de imagen (*Bildqualitäten*), así como preceden, entre las cualidades de valor, las beneficiosas y perjudiciales en sentido meramente *biológico* a las *espirituales* (por ejemplo, vistosidad antes que belleza), no menos que a las *sensibles* que corresponden a las sensaciones del sentimiento (*Gefühlsempfindungen*). (GW 8, 341-342)

Como es evidente (y Scheler no deja de señalarlo), esto no es, en lo fundamental, más que una repetición prácticamente textual de los pasajes correspondientes a este tema en *El formalismo*, añadiendo consideraciones relativas a la morfología: “allí donde una cualidad y modalidad no resultan aprovechables mediante el *movimiento* del organismo (...), parece no haberse desarrollado tampoco una función y un órgano para la cualidad en cuestión” (GW 8, 343). Scheler cita los ejemplos del lagarto que no oye el

disparo de una pistola, pero sí un sonido mucho más suave, y el de la abeja que tiene acceso a cualidades cromáticas ultravioleta, pero no al rojo escarlata que ve el ser humano.

Rige, por tanto, la siguiente ley: *un organismo solo posee, como alfabeto de su imagen posible del mundo, aquellas cualidades sensibles que pueden servir como símbolo atractivo y repulsivo de objetos significativos para su comportamiento impulsivo-motor.* Por tanto, la sensación aparece solo en último lugar como medio para aportar índices de *resistencias*, presentes ya o solo previsibles, que se opongan a los movimientos activos del organismo; a fin de controlar y vigilar, con ayuda de dichos índices, los actos motores, así como regular, en función de una meta (*zielhaft*), la inervación del movimiento ya *antes* de su éxito o fracaso. (GW 8, 343)

Este último párrafo, con el que Scheler prácticamente cierra el apartado sobre la percepción en *Conocimiento y trabajo*, refleja a la perfección la relación de este libro con *El formalismo*. Aunque la primera frase es un calco de algo ya sostenido en la obra más temprana sobre la idea de entorno biológico, a ella se añaden una serie de precisiones acerca de la dimensión impulsivo-motriz del ser vivo que no habían adquirido entonces su pleno desarrollo.

Breve consideración de la relación del percibir afectivo con el condicionamiento tendencial de la percepción en general

Todas las reflexiones sobre la percepción en *Conocimiento y trabajo* se refieren de manera expresa a la percepción teórica, ya sea en sentido estricto (*Wahrnehmung*) o en sentido amplio (*Perzeption*), dando cabida también, en este último caso, a las funciones teóricas de tener sensación, de representación, de recuerdo, de expectativa y de fantasía. En concreto, Scheler se encarga explícitamente de los problemas del percibir teórico en sentido estrecho (*Wahrnehmen*), del tener sensación a él asociado (*Empfinden*) y de la fantasía (*Phantasie*). Según defiende, todas estas actividades teóricas se hallan subordinadas a una actividad impulsivo-motriz e integradas de antemano en ella como suministradoras de los componentes de imagen de las metas de las tendencias.

Por otro lado, un pasaje introductorio del capítulo sobre la percepción de *Conocimiento y trabajo* parece dar a entender que la percepción afectiva del valor queda excluida del condicionamiento tendencial: “Por tanto, sin grado y dirección algunos de

atención impulsiva (triebartiger Aufmerksamkeit), sin *aprehensión de valor (Werterfassung)* y sin el desencadenamiento de un proceso *motor no puede tener lugar percepción (Wahrnehmung) alguna*, por simple que sea” (GW 8, 284). Se diría que la *aprehensión del valor* no se ve afectada por el condicionamiento tendencial porque ella misma interviene en él.

Sin embargo, no hay ningún motivo para suponer que el condicionamiento tendencial no se deba aplicar también a la función de la *percepción afectiva* de valores. Aunque sus correlatos no tienen carácter de “imagen” en sentido scheleriano, no dejan de constituir también componentes concretos de las cosas efectivas en dirección a las cuales se halla volcada la vida tendencial. Por mucho que estos componentes de valor tengan prioridad y sean relativamente independientes de los componentes de imagen, también cabe decir de ellos que son seleccionados por la función perceptiva (la afectiva, en este caso) solo en la medida en que las cualidades de valor en cuestión se encuentran en las direcciones ya marcadas por la estructura de tendencias. Puede decirse con pleno sentido que la organización impulsiva del ser vivo no solo condiciona que sea más “receptivo” a ciertas cualidades cromáticas que a otras, sino también más receptivo a ciertas cualidades de valor de las cosas del entorno que a otras.

Ahora bien, esto vale solo para la afectividad en su dimensión de *función perceptiva*, como percibir afectivo funcional. En este sentido, lo razonable es pensar que el condicionamiento impulsivo se aplique a toda *función* aprehensiva por igual, ya sea teórica o afectiva; dicho de otro modo, que se aplique a la dimensión *perceptiva* del ser vivo en general, tanto si se trata de percibir entidades teóricas como valores.

Pero el despliegue funcional de la afectividad constituye tan solo su lado más superficial. Sobre la dimensión más profunda de la vida afectiva no se puede hacer valer ya la idea del condicionamiento impulsivo, pues ella *precede al impulso mismo* aportándole su dirección. Me refiero con esto, naturalmente, al “orden del amar”: esa constelación de valores a que el ser en cuestión se halla abierto, de manera tan originaria que toda actividad por él realizada supone, de una forma u otra, un desarrollo (ya sea tendencial o cognoscitivo, voluntario o involuntario, más o menos pleno) de dicha *aspiración amorosa*. Casi sin lugar a dudas, es a esta dimensión más profunda y originaria de la afectividad a la cual Scheler se refiere, en el texto antes citado, como parte constitutiva del condicionamiento de la percepción.

Recordemos que, para Scheler, impulsividad es primariamente impulsividad dotada de una dirección y, por tanto, muy distinta de todo impulso ciego. Pero dicha

dirección no se la aporta a sí mismo el momento del puro impulso, sino que le viene dada justamente por las direcciones originarias de valor. Lo interesante del planteamiento biológico de Scheler es que, en rigor, dichas direcciones de valor se despliegan de antemano en la forma de un tender, bajo la idea del “impulso afectivo”.

Sería absurdo pretender, por tanto, que dicha afectividad originaria se hallase sometida al influjo de cualquier impulsividad. Por el contrario, es más bien ella la que influye sobre el impulso, atribuyéndole su dirección: la afectividad, en su estrato más profundo, es la que aporta desde el inicio al impulso vital la dirección que en cada caso lo caracteriza. Así, el condicionamiento tendencial (o impulsivo-motor, según prefiere Scheler en la obra tardía) es, dicho con toda precisión, un condicionamiento impulsivo-afectivo.

Nada impide que, una vez constituida la estructura impulsiva guiada por direcciones originarias de valor, la propia función perceptiva de cualidades concretas de valor se halle sometida, junto con la función perceptiva teórica, a dichas direcciones canalizadas por tendencias. Esto es, en efecto, lo que reconoce implícitamente Scheler al presentar las cualidades de valor como previas a las teóricas *dentro ya del orden de prioridad de lo “buscado” por la dirección del impulso*. Se busca perceptivamente el valor *antes* que el rasgo teórico, pero *igualmente* en virtud de aquellas direcciones impulsivo-afectivas originarias.

10. La necesidad de distinguir el entorno biológico y el entorno humano

La teoría del condicionamiento tendencial de la percepción y del tener sensación desarrollada en *Conocimiento y trabajo* es una continuación de lo que en *El formalismo* se decía sobre el entorno *biológico*, es decir, sobre el entorno del ser vivo en general, que es simple contrafigura del sistema impulsivo correspondiente a la especie biológica en cuestión. Se trata, como dice Scheler de manera muy elocuente en una ocasión, de la “estructura del entorno relativa a la especie (*artbezogene Umweltstruktur*)” (GW 8, 293). Como tal, solo puede tratarse de una estructura tendencial *involuntaria*, pues viene heredada por la pertenencia a la especie; y, en todo caso, el mero ser vivo carece todavía de volición. Ahora bien, ¿puede el entorno *humano*, que es eminentemente volitivo, reducirse a esta figura del entorno biológico? Ya sugerí al final de la Sección B que esta identificación, operada veladamente en *El formalismo*, no parece acertada.

Sin embargo, en *Conocimiento y trabajo* vuelve a plantearse que el entorno de la actitud “práctica” humana se deja explicar en los mismos términos que el entorno de un ser vivo cualquiera. El condicionamiento tendencial se comienza explicando como una vinculación de lo perceptivo a la “regulación y modificación de nuestra *acción (unseres Handelns)*” sobre la naturaleza (GW 8, 283), donde parece pensarse todavía en el obrar volitivo humano. En tal caso, se trataría de que la percepción se da de primeras en el marco de una actitud práctica movida por los intereses volitivos de la persona. Pero enseguida se identifica el condicionamiento tendencial con un “servir [la percepción] al *óptimo curso vital* del organismo” (GW 8, 283), con lo cual ya no se trata del interés pragmático de la persona en hacer tal o cual cosa, sino de un interés tendencial automático que todo ser humano tendría por igual según su pertenencia a la especie biológica humana.

Por supuesto, Scheler se hace cargo de que el ser humano no solo tiene entorno, sino también mundo, y de que su entorno se le da sobre la base de la estructura objetiva del mundo. Si tenemos en cuenta la crítica al vitalismo de la Primera parte, solo por dicho dato inmediato del mundo que trasciende todo entorno puede el ser humano *reconocer* el condicionamiento tendencial como tal. Lo que no queda tan claro, a la luz de las teorías de la percepción de *El formalismo* y de *Conocimiento y trabajo*, es cómo *llega* a ser percibido el mundo. Si Scheler es consecuente, debería haber en el ser humano una percepción no condicionada vitalmente, dirigida al mundo y no a un simple entorno; y ello incluso si el mundo es dado *también* y primeramente como entorno para la vida práctica. Pero Scheler no tematiza nada parecido e insiste en ocasiones en que también la vida perceptiva humana se despliega solo en función de un tender. En *Conocimiento y trabajo* queda excluido, además, que dicho tender que está en la base del percibir sea primariamente voluntario. A la vida volitiva corresponderían las fluctuaciones del atender voluntario, y estas, según vimos, son concebidas como *posteriores* al surgimiento de la percepción según intereses tendenciales (involuntarios, por tanto).

De la teoría de la percepción de Scheler parece seguirse que *toda* percepción, incluida la humana, queda convertida en “mera función” de un tender automático enraizado en el sistema impulsivo de un simple ser vivo. Por tanto, no se ve cómo esto no ha de conducir necesariamente, también para el ser humano, a la relación entre ser vivo y entorno biológico descrita en *El puesto del hombre en el cosmos* como un círculo cerrado de estímulo y respuesta, donde el ser vivo no llega nunca a saber de la

objetividad como tal. Aunque en dicha obra se contrapone enseguida dicha relación a la que posee inmediatamente el ser humano con la objetividad del mundo, parece que esta última demanda una correspondiente tematización de la percepción humana que la distinga de raíz de toda percepción “meramente funcional” del puro ser vivo; de lo contrario el acceso inmediato a mundo queda inexplicado. Ello no implicaría renunciar a la idea del condicionamiento tendencial, sino solamente aplicarle la relativización que el caso humano demanda: la percepción no *surge* en función de un tender que, para colmo, sería idéntico en todo ser humano en cuanto ser vivo, sino que surge desde el principio como acto intencional referido a la objetividad. Y solo contingentemente, en el marco de la actitud práctica de partida, se superponen a la percepción intencional las modulaciones atencionales debidas a intereses pragmáticos; los cuales son tanto volitivos como involuntarios, y ni siquiera estos últimos pueden plantearse ya como idénticos para todo ser humano.

Siguiendo esta propuesta, no solo se gana de antemano acceso a mundo, sino que también la estructura del *entorno* humano, precisamente por darse sobre la objetividad del mundo, se convierte en cualitativamente distinta de toda estructura de entorno biológico propia de un mero ser vivo. Aunque Scheler es perfectamente consciente de que existe esta diferencia, según se ve en el tratamiento que se hace en *El puesto del hombre en el cosmos* del caso del ser humano, así como en otros textos que trabajaremos en la próxima sección, su teoría de la percepción no parece hacerle justicia. Tampoco le permite establecer la distinción, que yo propondré en la Tercera parte, entre la dimensión tendencial involuntaria del entorno humano y su dimensión estrictamente volitiva.

Por el momento, es conveniente finalizar esta Segunda parte estableciendo ya la distinción entre “estimulación” y “motivación” que aplicaré en lo sucesivo para separar tajantemente el entorno del mero ser vivo del entorno humano, incluso en su dimensión tendencial involuntaria. Scheler no hubiera compartido ciertos puntos de mi planteamiento; por ejemplo, la asunción del carácter cognoscitivamente fundado de todo tender humano, también del involuntario. Sin embargo, tendremos ocasión de ver en lo que sigue que esta propuesta encaja con el modo en que comprende Scheler tanto la relación de la persona humana con el mundo (y con su entorno) como la relación del mero ser vivo con su puro entorno.

Al ser humano, en tanto que ser vivo, le corresponde un entorno; pero, en la medida en que no es *mero* ser vivo, su entorno no consiste en el puro entorno biológico de los seres vivos no humanos. Es cierto, sin embargo, que el entorno humano posee al menos una dimensión que tiene aparentemente en común con el entorno del mero ser vivo: la dimensión correspondiente al tender involuntario.

Todo tender involuntario, humano o no humano, posee al menos tres rasgos básicos:

a) Se trata de una vivencia “impulsivo-afectiva” en un sentido muy amplio, sin la restricción con que Scheler aplica dicha noción a la vida vegetal y, por extensión, a la vida en general. Su momento impulsivo está en todo momento y desde el principio controlado por una dirección de valor, la cual le viene dada por actos afectivos originarios que son previos a todo percibir afectivo. En el caso del ser humano, se trata de actos de amor.

b) Es una vivencia automática. La involuntariedad del tender involuntario consiste en que se realiza, por así decir, él mismo. No hay la intervención de un centro espiritual volitivo que *quiera* algo, como en el tender voluntario; más bien, el tender involuntario “mana” automáticamente de un centro vital. Todo centro vital o impulsivo-afectivo es centro de vivencias tendenciales involuntarias y, por tanto, automáticas.

c) Tiene carácter fundado. El tender involuntario consiste en tender involuntariamente *a una meta*, pero la meta misma no puede aportarla el puro tender, sino solo vivencias cognoscitivas de percepción afectiva y de percepción teórica que donen, respectivamente, el componente de valor y el componente teórico de la meta tendencial involuntaria. Si el tender involuntario, en tanto que “impulso afectivo” en sentido muy amplio, está por definición dotado de una dirección de valor, entonces también le corresponde por necesidad el “algo” valioso que es meta de dicha dirección. En la estructura completa del tender involuntario, las vivencias perceptivas quedan relegadas a mero momento fundante del tender propiamente dicho, pero sin ellas no podría tenderse a nada. De modo que todo tender involuntario se funda en vivencias perceptivas subordinadas a dicho tender¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Como vimos, en el caso de la planta, donde faltan las funciones perceptivas, los contenidos de meta se ven reducidos a una pura *indefinición*, según la descripción del propio Scheler; lo cual ya es muy distinto de una pura *nada*.

Tanto el carácter sometido a legalidad afectiva originaria como la naturaleza automática se encuentran exactamente por igual en el tender involuntario humano y en el no humano, y de la misma manera. El tender involuntario humano no es menos teleoclino-afectivo que el del mero ser vivo¹⁵⁷, ni tampoco menos automático. La diferencia entre ellos reside, más bien, en que no se fundan *del mismo modo* en vivencias perceptivas.

En el caso del ser humano, el fundamento del tender involuntario viene aportado por *actos* cognoscitivos: actos de percepción afectiva y actos de percepción teórica. Si recordamos lo dicho en la Primera parte, lo definitorio del “acto” consiste en su intencionalidad; en él, la objetividad es dada *como tal*. Ninguna función perceptiva humana es realizada como “mera función”, sino siempre como “acto”. La razón, muy simple, es que el correlato de la persona humana es de antemano y en todo momento el *mundo*, es decir, la objetividad como tal. Así lo plantea Scheler en *El formalismo*, repitiéndolo en *El puesto del hombre en el cosmos*.

Por tanto, incluso las funciones perceptivas que llegan a ponerse al servicio del tender involuntario humano son ya realizadas como actos intencionales desde el centro espiritual, y no como “meras funciones” del tender. Lo que sucede es que, en el primer momento de la actitud de partida, dichos actos quedan automáticamente recogidos por un tender involuntario que parte del centro vital humano; con ello, la *objetividad* del mundo se muestra de primeras como meta para el tender involuntario. Aparecen las cosas del *mundo*, pero en tanto que “cosas de partida” o “cosas valiosas”, esto es, cosas de entorno, sobre las que se aplica una atención pasiva según intereses tendenciales involuntarios; aparece el mundo, pero en tanto que entorno. De modo que el entorno humano es, por principio, *mundo-entorno*. Lo característico de la actitud de partida humana es esta contingente subordinación que los actos perceptivos experimentan con respecto al tender involuntario, el cual los aprovecha como proveedores de componentes perceptivos para sus metas. Pero, a continuación, el acto puede quedar liberado del tender involuntario. Es entonces cuando aparecen, como depuraciones de la “cosa de partida”, la cosa teórica y la cosa de valor.

Lo recién dicho es apenas un resumen de lo que debemos desarrollar a fondo en la Tercera parte y ni siquiera incluye el aspecto más crucial del entorno humano, que es

¹⁵⁷ Pero la legalidad afectiva originaria no queda limitada, en el caso del ser humano, a valores vitales y, secundariamente, hedónicos, como en el caso del mero ser vivo. Lo veremos en la Sección A de la Tercera parte.

su dimensión volitiva. Sin embargo, esto ya es suficiente para ver que incluso en la dimensión involuntaria hay una diferencia crucial entre el entorno humano y el entorno no humano, así como para establecer la terminología que emplearé en lo que sigue. En la medida en que las *cosas del mundo* se muestran de primeras como cosas de mi entorno práctico, es decir, como metas para el tender involuntario y fines para el tender voluntario (“objetos prácticos”, en general), la relación que el ser humano guarda de primeras con el mundo es una relación de *motivación*: el mundo se presenta como motivante para el tender. Las cosas del mundo aparecen en un primer momento como cosas de un mundo-entorno y, por tanto, como cosas-meta y cosas-fin. La superación de la actitud práctica de partida consiste en que la cosa se muestre en su pura objetividad al margen de su ser o no motivante para el tender.

Lo que ahora nos interesa es separar con nitidez, por un lado, la relación de *motivación* que el ser humano guarda con el mundo-entorno y, por otro, la relación de simple *estimulación* que guarda el mero ser vivo con su puro entorno biológico¹⁵⁸.

En este último caso, toda la actividad se reduce a la actividad automática del centro vital. No hay centro espiritual del que puedan surgir actos intencionales de ninguna clase. Esto significa que las funciones perceptivas que fundan el tender involuntario se desarrollan ellas mismas como “meras funciones”, como aprehensiones automáticas que no solo sirven de base al tender, sino que *se agotan* en dicha tarea de fundamentación. El acto perceptivo humano, que es acto *de la persona*, se mantiene como tal aunque se lo desvincule de su conexión de partida con el tender involuntario; al fin y al cabo, fue ejecutado desde el principio como acto, no como simple fundamento posible de un tender, por más que así se lo aproveche en la actitud práctica de partida. En cambio, las funciones perceptivas del mero ser vivo son fundamento y *nada más* que fundamento del tender involuntario: cesan su despliegue en el momento mismo en que cesa el tender. No es que la percepción done de primeras la cosa objetiva del mundo como componente de meta, sino que lo donado se reduce a un componente de meta. En el momento en que se resuelve el tender involuntario dirigido a dichos componentes de meta, ellos dejan automáticamente de ser aprehendidos. La noción misma de “función” adquiere en este caso, como vimos, un significado especial: las funciones perceptivas del mero ser vivo se convierten en “*mera función*” del tender

¹⁵⁸ Tomo como referencia algunos elementos básicos de la distinción entre “estimulación” y “motivación” propuesta por Fernández Beites (2012b), quien remite a Xavier Zubiri para establecer el concepto de estimulación.

involuntario, en el sentido en que se utiliza dicho término en el lenguaje matemático cuando una variable es “función” de otra. En el ser humano, el acto perceptivo se realiza por sí mismo desde el centro espiritual, por mucho que el tender lo aproveche para determinar sus metas y fines; en el mero ser vivo, en cambio, la percepción se produce única y exclusivamente en la medida en que el tender lo reclama. Si no hay tender, no hay percepción; y esta *solo* se realiza en los límites establecidos por el tender.

Al ser aquí la percepción “mera función” del tender involuntario, y no un acto intencional devenido fundamento contingente del tender, aquello a lo que se dirige el propio tender no es una *objetividad* tomada como meta, sino una pura meta, es decir, un simple estímulo. No se trata de mundo-entorno, sino de puro entorno; no de cosas-estímulo, sino de *puros estímulos*. Al ser humano se le presenta de inmediato una realidad objetiva que tiene entidad propia, la cual es *además* motivante sobre su sistema tendencial, voluntario e involuntario; para el mero ser vivo, en cambio, lo circundante queda privado de toda entidad propia y se ve *reducido* al puro ser estimulante. Hay lo estimulante del entorno, pero no el dato del mundo que es fundamento objetivo de dicha estimulación. Se experimenta la variable y subjetiva “significatividad” tendencial que las cosas objetivas adquieren en su relación con un determinado sistema tendencial, pero no se tiene conciencia de la objetividad misma que subyace a dicha significatividad. Por mucho que estén dados “en imagen”, los estímulos naturales del mero ser vivo no son más que puros estímulos, y nunca auténticas *cosas* de entorno, las cuales solo pertenecen al mundo-entorno del ser humano.

Frente a esta pura estimulación del mero ser vivo, la “estimulación” humana está inhibida de antemano. El puro estímulo activa automáticamente la respuesta correspondiente; la cosa-“estímulo” humana, no. Esto se debe a que, en tanto que *cosa*, ella se muestra ya como poseyendo un “en sí” propio que puede exigir un comportamiento diferente al que se deriva de la “estimulación” por ella producida; más aún, la “estimulación” es vivida como siendo buena o mala por relación a la objetividad de lo “estimulante”. A esta “estimulación” humana que no es verdadera estimulación, pues no conlleva el desencadenamiento automático de la respuesta correspondiente, es a lo que llamaré *motivación*.

La fundamentación más precisa de esta distinción solo podremos hacerla en la Tercera parte. Por ahora, retengamos lo siguiente. En la estimulación, el correlato del tender, que es solo tender involuntario, no es intencional. Se trata de una pura efectividad tendencial relativa al tender involuntario y que desaparece en cuanto cesa el

tender. Aunque dicha efectividad aparezca revestida de colores, figuras, etc., estos rasgos no se muestran como constitutivos de una “cosa”, sino solo como signos de la efectividad tendencial, los cuales también se desvanecen en el momento en que se desvanece esta. De igual manera, los valores no son percibidos afectivamente como valores objetivos, sino que quedan reducidos a una simple fuente de efectividad tendencial. Todos estos rasgos objetivos de lo circundante son aprehendidos por las funciones perceptivas, pero no se los aprehende en tanto que tales, sino solo en su pura “atractividad” o “repulsividad” por referencia a las direcciones automáticas del tender involuntario en cuestión. Esto corresponde a lo descrito por Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* y es la conclusión consecuente de su noción de entorno biológico condicionado tendencialmente. La motivación, en cambio, se produce allí donde el correlato del tender, incluido el involuntario, es un correlato intencional, gracias a la intencionalidad de los actos perceptivos fundantes. Estos no pueden pensarse ya como condicionados tendencialmente en su raíz misma. Lo motivante, en este sentido, es un mundo objetivo que aparece como entorno, pero que no se agota en su ser-entorno por referencia a mi tender; se trata, pues, del mundo-entorno.

PARTE 3. MUNDO Y ENTORNO DE LA PERSONA HUMANA

La sexta y última sección de *El formalismo* está dedicada al problema específico del ser de la *persona*. La persona, a diferencia del ser vivo, ya no tiene carácter *vital*, sino *espiritual*: “la *persona* es la forma de existencia única y esencialmente necesaria del espíritu, en la medida en que se trata de espíritu concreto” (GW 2, 389). Un punto crucial que distingue a la persona como *centro espiritual* del ser vivo como *centro vital* es el hecho de que la actividad por ella desarrollada no tiene carácter *meramente funcional* (no-intencional y automático), sino que se realiza en forma de *actos intencionales* que, además, pueden ser ya voluntarios. El aparato de funciones está, en la persona, dedicado a la ejecución de actos que surgen del centro mismo de la persona. Por otro lado, el correlato de la persona no es ya el simple *entorno* (*Umwelt*) como entramado de unidades efectivas relativo al sujeto, sino el *mundo* (*Welt*), que posee una estructura objetiva propia.

Estos son los únicos aspectos de la descripción scheleriana de lo personal y espiritual contenida en *El formalismo* que resultan de importancia para nuestro tema. El problema, más habitualmente tratado en la bibliografía secundaria, de la doble oposición de Scheler al *sustancialismo* y al *actualismo* de la persona, así como el tratamiento exhaustivo de su estricta individualidad, exceden con mucho los límites de este trabajo. A mi juicio, pueden ofrecerse distintas soluciones a dichas cuestiones sin que ello afecte a lo fundamental del planteamiento que se detalla en las próximas páginas. Por ejemplo, podría formularse una alternativa a la definición de Scheler de la persona como ejecutora de actos sin que ello afectase a la relación de subordinación entre actos y funciones que resulta crucial para nosotros.

Tras exponer en la Sección A ciertas nociones básicas sobre persona y mundo, la Sección B estará dedicada a presentar la teoría scheleriana de la vida volitiva humana y la relación entre el tender voluntario y el tender involuntario que en ella se propone. Con esto ya habremos ganado una visión más sistemática de la estructura del entorno práctico humano. Tras hacer una brevísima valoración de la continuidad de este planteamiento en el Scheler tardío, daremos paso a una última sección donde se ofrecerá un tratamiento detallado de la discusión que este mantuvo con Heidegger en torno al problema de la afectividad y de la relación práctica inmediata del ser humano con el mundo.

SECCIÓN A. LA PERSONA COMO APROPIACIÓN DEL CENTRO VITAL EN *EL FORMALISMO EN LA ÉTICA* (1913-1916) Y *ORDO AMORIS* (1914-1916)

Una vez estudiadas las características básicas del entorno humano según se las presenta en *El formalismo* (y dejando ya de lado el problema concreto de la percepción y de la sensación), resulta imprescindible que profundicemos en la peculiar relación que existe entre la estructura tendencial del entorno y la estructura objetiva del mundo. Como hemos venido avanzando, ella afecta a la naturaleza misma del entorno humano y hace comprensible su distinción de todo entorno no humano. La razón es que la vida práctica humana no incluye solo tendencias involuntarias, que son las que comparte el ser humano con todo otro ser vivo, sino también tendencias voluntarias; y, además, que ni siquiera las tendencias involuntarias humanas son equivalentes a las del simple animal. Ante todo, lo tendencial involuntario humano se halla subordinado en un sentido amplio a lo voluntario, en virtud de la subordinación del *centro vital* humano a su *centro espiritual*.

Tales son los problemas que debemos afrontar en la presente sección, tomando como referencia la sección sexta de *El formalismo* y completando ciertas ideas a partir de *Ordo amoris*, un manuscrito escrito por Scheler, según se estima, entre 1914 y 1916, y que pertenece, por tanto, al mismo período de su trayectoria intelectual.

1. La apropiación voluntaria de la esfera vital involuntaria en su conjunto

Ser vivo, persona y ser humano

Scheler distingue de manera tajante el ser de la persona del ser meramente psíquico-vital¹⁵⁹. Mientras que la persona es libre y está abierta a la objetividad del mundo, el ser vivo se halla sometido a una estricta legalidad vital, en la forma de un automatismo teleoclino, y se limita a reaccionar a estímulos del entorno. A la persona corresponde la noción de acto; al ser vivo, la de función o, según propuse, “mera función”.

Recuperando la terminología de *Conocimiento y trabajo*, el ser vivo constituye un *centro dinámico vital*, mientras que la persona es un *centro espiritual*. La actividad que parte de cada uno de estos tipos de centro es radicalmente diferente. Pero existe una

¹⁵⁹ Sobre el problema de la persona en Scheler, véase el amplio y minucioso estudio de Sánchez-Migallón (2006).

determinada *estructura unitaria* que reúne en sí *ambas* clases de centro: se trata del *ser humano*.

El ser humano posee un centro vital como el del ser vivo, hasta el punto de que puede ser estudiado en tanto que mero ser vivo, como ejemplar de una especie biológica entre otras. Pero, al mismo tiempo, el ser humano es persona. Ni puede reducirse a mero ser vivo, ni puede identificarse con un puro ser espiritual. De hecho, según señala Scheler en *El formalismo*, no necesariamente todo ser humano se presenta con los rasgos fenoménicos de la persona, como sucede en el caso del niño, todavía no dotado de “madurez” (*Mündigkeit*)¹⁶⁰, o de ciertas clases de enfermedad mental que neutralizan la personalidad: “Más bien, solo en un determinado *nivel* (*Stufe*) de la existencia humana encuentra aplicación el concepto de persona” (GW 2, 470).

Como veremos más adelante, el ser humano es persona en la medida en que muestra una actividad procedente de un centro espiritual, en una peculiar clase de convivencia con una simultánea impulsividad radicada en su centro vital. La *persona humana*, tal como propongo denominarla para distinguirla del ser humano en tanto que simple ser vivo, no constituye ni un centro espiritual aislado, ni un centro vital solitario, sino una *estructura unitaria de orden superior* que integra, como momentos abstractos suyos, una dimensión espiritual y una dimensión vital¹⁶¹.

En capítulos posteriores insistiremos en que dicha estructura no se puede reducir a una suma de dos modos diferentes de ser, sino que constituye en sí misma un determinado modo de ser con su esencia unitaria propia. En el seno de dicha estructura, lo espiritual y lo vital se hallan en una relación muy precisa, que es justamente la que intentaremos presentar a lo largo de esta sección y desarrollaremos en la siguiente. Según veremos, en la persona humana la actividad “espiritual” tiene el carácter de una apropiación de las fuerzas y funciones “vitales”.

La persona como fundamento de sus actos

Scheler establece en *El formalismo* la siguiente definición de “persona”:

Persona es la unidad concreta de ser, ella misma esencial, de actos de diferente esencia, que precede (vorhergeht) en sí (an sich) (y no, por tanto, πρὸς ἑμᾶς) a todas las

¹⁶⁰ En la edición española se traduce este término como “mayoría de edad”.

¹⁶¹ Que el ser humano no es puro ser espiritual desvinculado de un cuerpo vivo, sino un ser cuya dimensión vital se encuentra *rebasada* por su dimensión espiritual, es algo muy acertadamente señalado por Bermes (2000), pp. 156-157.

diferencias esenciales de actos (...). *El ser de la persona “funda” («fundiert») todos los actos esencialmente diferentes.* (GW 2, 382-383)

Esta última tesis puede entenderse, según creo, de la siguiente manera:

No es lo mismo un acto de voluntad que un acto teórico; no es lo mismo un acto de percepción externa que un acto de percepción interna. ¿Cuál es la unidad que reúne bajo sí y es previa a todas estas diferencias esenciales entre actos? Lo natural sería pensar que se trata de la esencia “acto”, pero Scheler no cree que sea así. Los actos concretos no son nunca meros ejemplares de una esencia general, abstracta, de “acto”; bien al contrario, cada acto, *por su propia esencia* (“en sí” y no solo “para nosotros”), lo es siempre *de una persona determinada*. La esencia de la persona en cuestión es la que reúne bajo sí todo acto por ella realizado: lo que tienen en común este acto volitivo y este acto teórico, más allá de su distinción como ejemplares de especies diferentes de acto, es que ambos responden a la esencia de *una y la misma persona* actuante; que ambos nacen de ella y la despliegan. Ni la esencia de “acto” en general ni la esencia abstracta “persona”, sino la esencia de *esta* o *aquella* persona, en cada caso, es el *fundamento* común de una pluralidad de actos diversos. Solo ella permite que dicha pluralidad de actos quede reunida en la forma de una peculiar *unidad* concreta, distinta de la unidad abstracta del género “acto”. En consecuencia, cabría añadir que dos actos de la misma clase y orientados a un mismo objeto (por ejemplo, dos actos de conocimiento teórico dirigidos a una y la misma cosa) representan, con todo, actos *esencialmente diferentes*, y no solo numéricamente diversos, en la medida en que son ejecutados por dos *personas* distintas.

El hecho de que cada acto esté marcado *en su esencia*, y no solo contingentemente, por su carácter de acto de *esta* persona y no de otra cualquiera, presupone, como se ha dejado ver en la caracterización previa, que a cada persona corresponde una *esencia* radical e irreductiblemente diferente a la del resto de personas. Para ahondar en esta idea es imprescindible tomar en consideración la noción scheleriana de *ordo amoris*, que introdujimos en la Segunda parte de manera todavía superficial y sin tomar en consideración el manuscrito *Ordo amoris*.

La idea de ordo amoris

En dicho texto inacabado y publicado póstumamente, Scheler plantea que el “núcleo más fundamental” de todo *ethos*, de todo el sistema de valoraciones y

preferencias que regula tanto la “concepción del mundo” como las “acciones” de cada sujeto, es justamente el *ordo amoris*: la “ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes (*Aufbauform dieser herrschenden und vorherrschenden Leidenschaften*)” (GW 10, 347)¹⁶². Dicho orden funciona para cada persona como “la fórmula cristalina para el cristal” (GW 10, 348): quien la conoce, posee la clave del sentido de los actos de la persona¹⁶³.

Desde el punto de vista objetivo, este *ordo amoris* consiste en un “orden jerárquico, en cada caso peculiar, de valores y cualidades de valor, simplicísimos y todavía no configurados ni cósicamente ni como bienes” (GW 10, 348). Podría pensarse que se trata del conjunto de valores que constituye el acervo perceptivo afectivo del sujeto: todos aquellos valores que el sujeto percibe afectivamente de hecho, o que ha percibido alguna vez. Pero no se trata de esto, sino más bien del conjunto de valores a cuya percepción el sujeto se halla abierto; no los valores situados *al final* de la actividad perceptiva, sino *en su origen* mismo, que tiene siempre el carácter de un anhelo amoroso. Que mi *ordo amoris* incluya un determinado valor significa, no que de hecho lo perciba ya, sino que me hallo dirigido a él en la forma del amor y, por tanto, que estoy plenamente abierto a su reconocimiento perceptivo afectivo allí donde lo encuentre.

Esto ya quedó puntualizado en la Primera parte, cuando expusimos el acto de amor en contraposición a los actos de percepción afectiva y de preferir. Como se dijo entonces, el acto de amor tiene el carácter de un foco que ilumina el camino: es previo a la percepción y condición suya de posibilidad, pues toda percepción se desarrolla ya dentro del campo de lo iluminado por el amor. Y, al mismo tiempo, dicha iluminación del amor tiene un carácter de *movimiento* hacia lo amado, aportando una motivación primigenia que anima a aventurarse en el terreno que su rayo de luz va progresivamente descubriendo. Con ello quedó establecido el amor como *vivencia primordial de apertura*, antes de todo efectivo tender y de toda efectiva percepción, los cuales estarían ya motivados por el movimiento del amor¹⁶⁴. Y el *ordo amoris* constituye, por tanto, el conjunto de valores a los cuales se refiere el amor de la persona; o, en otras palabras, los valores a cuyo descubrimiento y realización se halla movido el sujeto, antes incluso de

¹⁶² Cito según la traducción española de Xavier Zubiri, si bien introduzco todas las variaciones que estimo oportunas.

¹⁶³ Un tratamiento minucioso de la cuestión del *ordo amoris* se encuentra en Frings (1966).

¹⁶⁴ La explicación más detallada de estos y otros rasgos fundamentales del fenómeno del amor se encuentra en *Esencia y formas de la simpatía* (GW 7), que no puedo tomar aquí en consideración.

haberlos percibido afectivamente y como condición de posibilidad de dicha percepción. Solo porque amo lo valioso de una cierta clase y no de otra sucede que mis tendencias y percepciones se dirigen a lo valioso de esa clase y no de otra. El amor otorga a dichas vivencias su razón última de ser, en la forma de un *interés* absolutamente primigenio.

Como tal conjunto de valores, debe subrayarse que el *ordo amoris* no es una amalgama caótica, sino justamente un *orden*: no solo incluye los valores amados por el sujeto, sino también las relaciones jerárquicas entre ellos. Por ejemplo, dos sujetos diferentes pueden amar simultáneamente lo valioso portador del valor del conocimiento verdadero y lo valioso estéticamente, pero el *ordo amoris* de cada uno será totalmente distinto en su estructura dependiendo de cuál de los dos valores reciba prioridad jerárquica. En cada *ordo amoris* resultan decisivos, pues, tanto las cualidades de valor en él incluidas como su peculiar jerarquización. Estos dos factores, al menos, distinguen entre sí de manera radical los órdenes del amar de cada sujeto.

El carácter previo y condicionante del *ordo amoris* frente a toda actividad perceptiva se hace visible allí donde Scheler defiende que, de la totalidad de posibles objetos dignos de amor, al hombre “solo le resulta accesible, de manera esencial, una parte suya”: “Esta parte se halla determinada por las *cualidades y modalidades de valor* que cada hombre puede captar en general y, por consiguiente, sobre cualesquiera cosas (*Dinge*)” (GW 10, 356-357). La delimitación de tales cualidades y modalidades de valor es justamente la que establece el *ordo amoris*.

La descripción de Scheler sería propia de un penoso irracionalismo si no fuera porque este orden del amar, que es distinto por principio en cada sujeto, posee fuera de sí un criterio de su *corrección e incorrección*. El *ordo amoris* particular no es él mismo la fuente de las relaciones jerárquicas entre valores, que en tal caso serían, en su validez y aplicación, puramente relativas a cada sujeto. Por el contrario, cada *ordo amoris* constituye un *reflejo* del orden objetivo de valores, que como tal puede ser más o menos fiel, más o menos deformador. Como dice Scheler, el “corazón del hombre” no es un “caos de estados ciegos de sentimiento”, sino que representa “él mismo una *contrafigura articulada* del cosmos de todo lo digno de amor posible, y en tal medida un *microcosmos del mundo de valores*” (GW 2, 361). Frente a todo relativismo, “solamente por esto existe un amar calificado de correcto e incorrecto, porque las inclinaciones (*Neigungen*) y actos de amor fácticos del hombre pueden *coincidir o contraponerse* al orden jerárquico de lo digno de amor” (GW 10, 357).

Scheler cree, sin embargo, que debe evitarse igualmente el *objetivismo* de los valores, que supone que la vara de medir de todo *ordo amoris* particular es un orden objetivo de leyes de valor que se aplica exactamente igual, de manera *universal*, para todo sujeto. Aunque existen, efectivamente, relaciones jerárquicas que *todo* sujeto debe respetar, el reino objetivo de valores incluye cualidades a cuyo descubrimiento solo están llamados determinados sujetos, como en aquellos casos donde el valor en cuestión incluye una específica “referencia vivida a mí”, a mi persona (GW 2, 482). Quizá sirva de ejemplo el hecho de que el valor de la amistad, así como su prioridad frente a otras clases de valor, exige reconocimiento de manera universal, mientras que el valor de *esta* amistad concreta, que posee su peculiar naturaleza, solo apela inmediatamente a mi amigo y a mí, y solo a nosotros nos hace directamente responsables de su cuidado. Tampoco puede recriminarse a alguien el no amar a personas que nacerán dentro de un siglo o cuyas vidas pertenecen a un pasado olvidado, pero sí que no ame en general y, más particularmente, que no ame a aquellas personas que le es dado llegar a amar. O, finalmente, no cabe exigir de manera universal que todo individuo persevere en su educación musical dejando de lado el resto de posibles disciplinas, pues solo ciertas personas están llamadas a profundizar en un ámbito de valores tan restringido. Esta existencia de deberes individuales, que corresponden a individuos determinados y no al resto, *no impide el reconocimiento de deberes universales*; por el contrario, los deberes individuales son un *añadido* imprescindible a los deberes universales, y nunca su suplantación. Los deberes universales, aun existiendo, constituyen tan solo el “mínimo” moral para cada persona, no la totalidad de su tarea.

Esto significa que aquello con lo que se debe medir en cada caso el *ordo amoris* fáctico (o descriptivo, como lo denomina Scheler) de un individuo no es el orden objetivo *total* de valores, sino solo una *sección* suya, que corresponde idealmente a dicho individuo en particular: su *ordo amoris* ideal. El *ordo amoris* ideal de cada individuo excluye valores que, si bien pertenecientes a la totalidad del reino del valor, quedan más allá del alcance de dicho individuo, o a los que, simplemente, este no se encuentra llamado; e incluye esencialmente valores cuyo amor *solo él* tiene por misión, así como el reconocimiento de cualidades de valor y relaciones jerárquicas elementales entre modalidades de valor que *todo* individuo debe respetar por igual. El *ordo amoris* ideal no representa, pues, lo que el individuo ama *de hecho*, sino aquello que *debería* amar, dando cabida *tanto* a lo universal *como* a lo estrictamente individual. Es en este

sentido que Scheler lo denomina también *ordo amoris normativo*, pues desde él se juzga el *ordo amoris* descriptivo o fáctico¹⁶⁵.

Como sección individualizada del orden objetivo total de valores, este *ordo amoris* ideal es siempre en sí mismo bueno. Constituye, de hecho, la *esencia ideal de valor* del individuo¹⁶⁶: la peculiarísima cualidad de valor moral que idealmente corresponde encarnar a cada individuo. En virtud de su estricta individualidad, Scheler entiende que dicha esencia constituye la *determinación individual* (*individuelle Bestimmung*) de la persona, de la cual se deriva su particular *vocación* (*Beruf*). Dado que el orden ideal del amar es un sector del orden objetivo de valores, estas nociones quedan desligadas de toda posible interpretación subjetivista. El orden fáctico del amor del individuo, u *ordo amoris* descriptivo, puede acercarse en mayor o menor grado al *ordo amoris* ideal, e incluso traicionarlo; en este último caso, el individuo no solo no está realizando su propia esencia ideal de valor, sino que, con ello y por ello mismo, está faltando al orden objetivo de valores, al desatender la *apelación estrictamente individual pero objetiva* que desde dicho orden se le hace. El *destino* (*Schicksal*) del individuo, que constituye en cada caso la prolongación de su *ordo amoris* fáctico, se halla en tal caso desajustado con respecto a aquella *vocación* que mana de las exigencias objetivas del *ordo amoris* ideal (cf. GW 10, 348-355)¹⁶⁷.

Por cierto, esta idea del *ordo amoris* se encuentra ya en *El formalismo*, aunque bajo un nombre diferente, a causa de la discusión que Scheler mantiene allí con Kant: se trata de la “disposición de ánimo” (*Gesinnung*). Y es que, en último término, el *ordo amoris* scheleriano cumple exactamente la misma función que la disposición de ánimo en Kant, con la decisiva diferencia de que, entre otras cosas, el *ordo amoris* tiene carácter “material”, como orden del amar conformado por determinadas *materias de valor*, mientras que la disposición de ánimo kantiana es descrita en términos estrictamente formales. En *El formalismo* se dice de la disposición de ánimo que ella es un “hecho experimentable” y que, además, representa “algo *más* que una pura ‘manera’ o ‘forma’ del tender”, pues “en ella ya está claramente dada una *dirección a determinados valores positivos o negativos*, solo dentro de cuyos *límites* se desarrolla la formación de intenciones propiamente dicha” (GW 2, 128). A partir de esta descripción

¹⁶⁵ Esta distinción entre el *ordo amoris* descriptivo y el normativo se encuentra desarrollada en *Ordo amoris*; cf. GW 10, 347ss. Vendrell Ferran (2008) realiza una distinción adicional entre el *ordo amoris* normativo y el objetivo; cf. pp. 214-215. En esto sigue a Sander (2003).

¹⁶⁶ Según la define Scheler en *Ordo amoris*, se trata de una “*esencialidad de valor en sí misma intemporal* bajo la forma de la *personalidad*” (GW 10, 353).

¹⁶⁷ Kelly (1998) ofrece una interesante interpretación del concepto scheleriano de destino (*Schicksal*).

puede concluirse que, en rigor, la disposición de ánimo no es otra cosa que el *ordo amoris*, al menos el fáctico, visto desde el punto de vista del tender, de la volición y de la acción. Resultaría extraño, quizá, denominarlo “disposición de ánimo” en el contexto de su descripción como *fundamento*, no ya del querer y del obrar, sino de la actividad perceptiva misma. En cualquier caso, se trata siempre de las direcciones de amor a valores muy particulares, las cuales constituyen la *apertura originaria al valor en general*, condicionante tanto del percibir afectivo del valor (y, secundariamente, del percibir teórico de lo portador de valor) como del tender, en la medida en que se trata de un tender a lo valioso.

La idea de un “ordo amoris” vital

Al realizar estas descripciones, Scheler se refiere en todo momento al ser humano u hombre (*Mensch*). Resultaría descabellado, en principio, atribuir una noción como la de “vocación” a un mero ser vivo. Sin embargo, aunque el propio Scheler nunca llegue a hacerlo de manera expresa, creo que puede y debe aplicarse una idea análoga a la de *ordo amoris* también al mero ser vivo, tomando precisamente como referencia la teoría scheleriana sobre la esencia de la vida y su relación con el entorno. Ahora que ha quedado expuesto de manera sumaria en qué consiste el *ordo amoris*, puede justificarse dicho uso ampliado, y quizá meramente análogo, del concepto.

Recordemos, en primer lugar, que Scheler elabora una teoría de la vida en sentido biológico que busca esquivar toda forma de irracionalismo. La vida no constituye un conjunto caótico de fuerzas, de impulsos ciegos; por el contrario, toda vida se caracteriza por mostrar una cierta teleología interna, una naturaleza teleoclina orientada de manera muy precisa. Toda vida tiende a lo vitalmente valioso y huye de lo vitalmente disvalioso, subordinando además todo agrado meramente sensible a los valores vitales. Puede que el ser vivo no sepa de esta rigurosa dirección teleoclina a la que se halla sometido, pero se halla sometido a ella igualmente: esta peculiar *legalidad vital*, que es ante todo legalidad afectiva, de valor, funciona en él incluso sin su conocimiento, regulando y aportando un sentido definido a todos y cada uno de sus comportamientos. Ya la manifestación vital más básica, el impulso afectivo vegetal, se halla animada por dicha legalidad vital. Que el impulso sea afectivo significa, justamente, que no constituye una fuerza ciega, sino un impulso orientado según direcciones de valor.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de esta legalidad vital, de estas direcciones primigenias de valor? Ya nos referimos brevemente a este problema en la Segunda parte, pero entonces no habíamos presentado una explicación detenida de la idea de *ordo amoris*. Allí se sostuvo que las direcciones originarias de valor encarnadas en el impulso afectivo no pueden venir dadas por valores ya percibidos afectivamente, pues Scheler las presenta como *previas* a toda actividad funcional, incluyendo la percepción afectiva. Y es que las funciones lo son siempre del impulso afectivo orientado de antemano según legalidad vital; ellas no pueden ser, a su vez, el origen de dicha legalidad. De hecho, existen seres vivos (las plantas) que, careciendo de toda actividad funcional, se hallan dominados pese a todo por las direcciones de valor del impulso afectivo.

La única forma de justificar la presencia de aquellas direcciones de valor vital sin hacerlas dependientes de una previa percepción afectiva de valores reside en suponer que ellas constituyen *direcciones de amor*, propias de un determinado *ordo amoris*. El amor, en efecto, es previo a la percepción afectiva del valor en cuestión; que un valor pertenezca al *ordo amoris* de un sujeto no significa, como vimos más arriba, que el sujeto ya lo haya percibido, sino que está *de camino* a su percepción y orientado positivamente hacia ella. Es inevitable reconocer que la descripción scheleriana del impulso afectivo *exige* colocar en su base un particular *ordo amoris* vital, el cual, y solamente el cual, puede aportar las direcciones de valor, previas a toda actividad funcional, que en él se manifiestan. La afectividad del impulso afectivo vital reside, según esto, en que dicho impulso supone un *desarrollo tendencial de un amor vital*. Toda actividad vital se despliega, a partir de aquí, como función de dicho amor y en los límites por él establecidos.

Pero aquí se impone un matiz imprescindible: que, en principio, el uso de los términos “amor” y “*ordo amoris*” debe hacerse, para el caso del mero ser vivo, con un sentido puramente analógico. Ya vimos en la Primera parte que el amor es por esencia un *acto intencional*; más aún, el grado más elevado de intencionalidad afectiva. Puesto que el *mero ser vivo* no realiza precisamente actos intencionales, tampoco puede realizar actos de amor en sentido estricto. De hecho, la legalidad afectiva que regula desde el origen todos sus comportamientos se despliega al modo de un *automatismo teleoclino*, muy distinta de la actividad amorosa que parte del centro mismo de la persona. Lo importante, en cualquier caso, es que *hay* esa legalidad afectiva originaria, incluso si no se despliega en forma de actos, sino solo como un tender involuntario no

intencional dirigido afectivamente. Quizá sea absurdo hablar de un amor “meramente funcional”, no intencional, pero lo cierto es que el ser vivo manifiesta algo similar. Si no hay “amor” y “*ordo amoris*” en el ser vivo, desde luego hay algo análogo a dichos fenómenos: un peculiarísimo interés afectivo primigenio que anima su vivir en general. En este sentido analógico hablaré de un “*ordo amoris*” vital, correspondiente al puro centro vital del ser vivo y no a la persona.

El reconocimiento de este “*ordo amoris*” vital da un cariz especial a la oposición de Scheler contra el irracionalismo vital. Si la raíz de toda vida, si la fuente última de la cual todo ser vivo toma su peculiar “animación” viene representada por este “*ordo amoris*”, por este “amor” organizado de una muy determinada manera, ello significa que el *anhelo y movimiento fundamentales de toda vida* se hallan en plena consonancia (o disonancia) con el *orden objetivo* del valor y sus leyes esenciales. No solo presenta toda vida un carácter teleoclino que le es consustancial y que la distingue de la naturaleza inerte, sino que su teleología está *ajustada* a leyes objetivas de valor. La “legalidad” vital lo es en sentido estricto: se trata de una orientación *según leyes rigurosamente objetivas*, las cuales no poseen a su vez su origen en la propia vida; más bien, toda vida se pliega de antemano a ellas. Esto se debe a que, como vimos más arriba, el *ordo amoris* es en cada caso contrafigura del orden objetivo de valores, y esto ha de valer por igual para el “*ordo amoris*” analógico del ser vivo. El *ordo amoris* fáctico se mide siempre con respecto a dicho orden objetivo, o al menos con esa sección suya que es el *ordo amoris* ideal, y corresponde exigirle ser un reflejo lo más fiel posible del mismo.

Deben imponerse, con todo, ciertas restricciones adicionales a la idea de “*ordo amoris*” vital que no tendrían cabida si se pensase en el *ordo amoris* de la persona. Para empezar, no parece que pueda decirse que cada ser vivo posea su propio “*ordo amoris*” ideal. La distinción misma entre *ordo amoris* fáctico y *ordo amoris* ideal sigue siendo aplicable: todo ser vivo tiene algo análogo a un *ordo amoris* fáctico y algo análogo a un *ordo amoris* ideal. Pero este último es *exactamente el mismo* para todo ser vivo; o, al menos, para toda la especie, si tenemos en cuenta que Scheler buscaba derivar el sistema impulsivo y el entorno biológico de un “interés” propio de la especie en cuestión. Esto enlaza con un punto fundamental de la teoría scheleriana de la vida: que, en último término, toda vida individual constituye una manifestación particular de la vida de la especie y esta, a su vez, de la vida en general. El “sujeto” a que corresponde el “*ordo amoris*” ideal de la vida no es este o aquel individuo vivo, sino la especie y, últimamente, *la vida como tal*. Por tanto, se aplica por igual a todos esos “representantes”

suyos que son los distintos individuos vivos. De ahí el carácter primario que Scheler otorga, según vimos, a los fenómenos de solidaridad y sacrificio de la propia vida, por delante de los impulsos de poder y autoconservación individuales. Por más que se distingan entre sí la vida vegetal y la vida animal; por más diferencias que encontremos entre un chimpancé y una ameba, el comportamiento de todos estos seres vivos se halla animado siempre y por principio según una y la misma legalidad vital general, aunque lo haga en cada caso de las formas más diversas y a partir de sistemas impulsivos específicos de lo más variados. El *impulso afectivo vital* que se halla en la base de toda actividad biológica es, idealmente, idéntico para todo ser vivo, incluido el propio ser humano si lo reducimos a simple viviente. Por eso dice Scheler que “las excitaciones impulsivas (*Triebregungen*) y su estructura representan precisamente los sucesos *más generales* dentro de la naturaleza humana, teniéndolos en común, de hecho, el hombre con los animales superiores” (GW 2, 504).

Todo ser vivo, en cuanto tal, tiende idealmente a lo vitalmente valioso y huye de lo vitalmente disvalioso, subordinando el agrado sensible al valor vital. A esto parece limitarse, en efecto, el “*ordo amoris*” ideal de toda vida. Ello no impide, por otro lado, que los seres vivos concretos puedan sufrir *enfermedades* de su impulso afectivo; ello significaría tan solo que el “*ordo amoris*” fáctico del individuo vivo no responde al “*ordo amoris*” ideal de toda vida. En tales casos, el ser vivo desarrolla comportamientos que no le “convienen” desde un punto de vista estrictamente vital. Que en tales casos hablemos de enfermedad y de *trastorno* vital supone reconocer que, pese a todo, se mantiene la distinción entre *ordo amoris* descriptivo y *ordo amoris* normativo, y que la vida del individuo vivo se puede juzgar como ascendente o decadente según se ajuste mejor o peor a la legalidad objetiva de valor entrañada en el segundo.

Que el orden ideal del “amar” vital consista exclusivamente en una apertura “amorosa” a lo vitalmente valioso y, secundariamente, a lo agradable sensible, dando preferencia al valor vital tanto sobre el disvalor vital como sobre los valores hedónicos, significa que, con respecto al *ordo amoris* de la persona, el “amor” vital tiene un carácter *vitalmente reducido*. Excluye por principio toda referencia a valores superiores a los vitales y, con ello, el carácter subordinado de estos con respecto a aquellos. El *ordo amoris* de la persona humana, que posee una dimensión vital, engloba también en su interior la legalidad objetiva de valor vital, pero *relativizada*: las direcciones de valor del ser vivo, en la medida en que reflejan leyes esenciales objetivas de valor, se siguen

respetando, pero subordinadas a lo supravital. Todo vitalismo ético constituye justamente un quebrantamiento de esta subordinación objetiva.

En la medida en que uno de aquellos valores supravitales es el valor del *conocimiento*, la ampliación que supone el *ordo amoris* de la persona humana con respecto a su análogo en el mero ser vivo comporta, por vez primera, la posibilidad misma de un acceso estrictamente cognoscitivo a lo dado en cuanto tal, es decir, la posibilidad del acceso a la objetividad misma. En el “orden del amar” del mero ser vivo no hay hueco alguno para el amor al conocimiento, dada su irrelevancia vital (salvo, a lo sumo, como medio por relación a metas vitales); el ser vivo no conoce porque el *interés* por el conocimiento mismo le resulta ajeno. La presencia de dicha dirección de valor en el ser humano es la que, como veremos más adelante, permite un rebasamiento radical de la estructura del entorno en la forma de un acceso al *mundo*.

De manera preliminar, estudiemos la relación existente entre el *ordo amoris* y toda estructura de entorno en general.

La estructura del entorno tiene su origen último en el ordo amoris fáctico

Mientras que en *El puesto del hombre en el cosmos*, según vimos, Scheler sostenía que el ser vivo anda siempre con su entorno auestas como un caracol que lleva su casa allá donde va, en este texto apunta la misma idea en relación con el *ordo amoris* humano, al que describe “como una caracola en que anda el hombre, que arrastra consigo dondequiera que va, y de la cual no puede librarse por muy deprisa que corra” (GW 10, 348).

Y es que, en último término, es la estructura del *ordo amoris* aquello de lo cual es en cada caso perfecta contrafigura la estructura del entorno humano:

[El hombre] contempla el mundo y a sí mismo a través de las ventanas de esta caracola; pero no ve *más* del mundo ni de sí mismo, ni *de otra manera*, que lo que le muestran estas ventanas según su posición, tamaño y color. (GW 10, 348)

Scheler habla expresamente, en relación con esto, de la estructura del entorno (*Umweltstruktur*) de cada ser humano como relativa a su *ordo amoris*, según sostuvimos ya al final de la Sección A de la Segunda parte. En el orden temporal, el equivalente de la estructura del entorno es el “destino” (*Schicksal*), “esto es, la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle” (GW 10, 348).

Creo que esto se puede aplicar para el ser vivo en general, si aceptamos la idea del “*ordo amoris*” vital. Pero, a diferencia del ser humano, donde el *ordo amoris* delimita más bien el acceso al mundo (como sugiere la imagen scheleriana de las “ventanas”) y solo en segundo lugar el tender dirigido al mundo tomado como mundo-entorno, el “*ordo amoris*” del ser vivo se encarna de antemano en un sistema tendencial involuntario determinado, característico de la especie biológica. Es por eso que Scheler podía definir el entorno biológico, según vimos, como contrafigura del sistema tendencial. Más adelante veremos que solo una cierta dimensión del entorno humano puede concebirse como contrafigura del sistema tendencial involuntario humano. En términos generales, es más apropiado definirlo, junto con el “destino”, como contrafigura del *ordo amoris* fáctico de la persona e insistir en la precedencia del dato del mundo que motiva todo tender.

Que son ciertas direcciones de amor (o su análogo meramente biológico) las que se hallan en el fondo de la relación del ser vivo con su entorno se manifiesta también en una de las tesis principales de Scheler, estudiada en la Primera parte, acerca de la esencia de la vida en sentido biológico: que lo vivo no se encuentra idealmente orientado a la mera autopreservación y a la simple adaptación a un entorno dado e invariable, sino, ante todo, a un constante crecimiento de sus fuerzas, a un enriquecimiento permanente de su sistema tendencial y, en consecuencia, a una *progresiva ampliación de los límites de su entorno*. Este movimiento de expansión del sistema tendencial y, con él, de la correspondiente estructura del entorno, solo se explica si dicho sistema tendencial es expresión directa de direcciones de “amor”, las cuales, por su propia naturaleza, *consisten* en dicho movimiento: “el amor ama y ve en el amar siempre algo *más* que aquello que posee y atesora en sus manos” (GW 10, 358). Que el “amor” vital esté más restringido en su apertura a valores que el humano no lo convierte en menos esencialmente *inagotable*, del mismo modo que su inagotabilidad no elimina su carácter restringido; se trata de dos factores independientes entre sí: “La restricción constitutiva del reino del amor no quiebra la ilimitación esencial del amar mismo” (GW 10, 361). Aunque el ser vivo está dirigido exclusivamente, en sus preferencias involuntarias y automáticas, a lo vitalmente valioso, la fuente de dicha dirección es “*amorosa*” en el sentido de que apunta constantemente a *cotas más elevadas* de valor vital; allí donde esto no sucede, se trata de un estancamiento vital o de una vida decadente.

Vocación y determinación individual como privativas del ordo amoris de la persona

Hasta ahora hemos procurado justificar la aplicación, aun analógica, de la idea de *ordo amoris* al mero ser vivo. Hemos presentado también, de manera sumaria, algunas diferencias básicas entre dicho “*ordo amoris*” vital y el *ordo amoris* propio de una persona humana. Para empezar, dijimos que el *ordo amoris* ideal de la persona tiene carácter estrictamente individual, mientras que el vital es exactamente el mismo para todo ser vivo por igual, con simples variaciones específicas y, en menor medida, individuales. Existe una *esencia de la vida* en general, pero no de cada individuo vivo, mientras que cada persona posee su propia *esencia individual*, que es una esencia de valor y constituye su determinación individual. A diferencia del ser vivo, la persona concreta no es mero *ejemplar* de una esencia genérica, sino que ella misma posee su propia *esencia personal* absolutamente peculiar. El concepto de “persona” apunta a un contenido abstracto que solo encuentra concreción precisa en la esencia de tal o cual persona, del mismo modo que, como se apuntó más arriba, la noción de “acto” permanece como pura abstracción mientras no se indica de *quién*, es decir, de qué persona, es el acto en cuestión. Según se dijo, la determinación individual de la persona constituye el fundamento de todos y cada uno de sus actos; ahora sabemos, además, que dicha determinación individual viene representada por su *ordo amoris* ideal.

En segundo lugar, se ha señalado también que el *ordo amoris* humano incluye *más* valores que el vital, pues engloba valores de naturaleza espiritual¹⁶⁸ y no solo valores vitales y del agrado y desagrado sensible. El análogo del ser vivo puede calificarse, en comparación, de “*ordo amoris*” vitalmente reducido. Pero dicha ampliación cuantitativa comporta, en el fondo, una diferencia cualitativa: los valores espirituales son dados como *supravitales*, es decir, como *jerárquicamente superiores* a los vitales y hedónicos, con lo que el orden del amar queda configurado de un modo distinto al del ser vivo, dando preferencia a aquellos valores frente a estos.

Estas diferencias no son, con todo, las más cruciales. Si no añadimos nada más, podría pensarse que el correlato de la persona humana sigue siendo un simple entorno, si bien un entorno con otra configuración y más rico, al incluir también *estímulos*

¹⁶⁸ En lo sucesivo, utilizaré el término “espiritual” para referirme a los valores supravitales en general, a los que solo un ser espiritual posee acceso. En esta categoría se incluyen tanto lo que Scheler llama en *El formalismo* “valores espirituales” en sentido estricto (valor estético, valor de justicia, valor de conocimiento verdadero) como los “valores de lo santo y lo profano”.

espirituales, preferentes sobre los vitales y hedónicos. En realidad, la inclusión de valores supravitales comporta algo más radical que una simple ampliación y una mera reconfiguración del *ordo amoris* fáctico y de su correspondiente entorno: ella entraña, según apuntamos más arriba, esa peculiar dirección de amor que es el *amor al conocimiento*. Ella permite un acceso a la objetividad en general y la relativización de todo entorno bajo la donación del mundo, pero de esto nos ocuparemos en el capítulo que sigue. Por ahora, reparemos simplemente en que la apertura estrictamente cognoscitiva otorga por primera vez acceso, en concreto, al *valor en tanto que tal*, como cualidad objetiva, independiente de su efectividad tendencial sobre el sujeto. El valor ya no es vivido como *mero* factor de estimulación del que no se sabe nada en sí mismo, sino que es conocido como tal valor. También las relaciones jerárquicas entre valores y, en definitiva, el *orden objetivo de valores* se presenta por fin ante la mirada del *conocimiento afectivo*. Con ello, se accede también por vez primera a las *exigencias objetivas* que dimanen de dicho orden de valores: no al hecho de si los valores de las cosas circundantes son o no estimulantes por relación a mis tendencias actuales, sino al hecho de que los *valores mismos* reclaman al sujeto, en virtud de su positividad y negatividad objetivas y de sus relaciones objetivas de superioridad e inferioridad, un comportamiento acorde a dicho orden objetivo y respetuoso con él; tanto si dichas exigencias son coincidentes con tendencias ya dadas como si las contrarían. Y, en la medida en que el sujeto portador de un *ordo amoris* humano posee, por su propio carácter, una *determinación individual*, esta apelación procedente del orden objetivo de valores no es experimentada anónimamente, sino en la forma de una *vocación personal* (*Beruf*), estrictamente individual.

De manera que el ser humano posee acceso cognoscitivo afectivo a su propio *ordo amoris* ideal y a la tarea que de él mana, mereciendo plenamente el apelativo de “normativo” con que Scheler suele designarlo. El sujeto, en virtud de dicho conocimiento afectivo, se sabe llamado a cumplir su vocación. Al mismo tiempo, sabe también de su *ordo amoris* fáctico y de su destino (*Schicksal*), es decir, tiene cierta conciencia de *quién* es y seguirá siendo en la medida en que siga asintiendo a dicho *ordo amoris* fáctico. Antes que un conocimiento nítido y perfectamente determinado de su *ordo amoris* ideal y de su vocación, por un lado, y de su *ordo amoris* fáctico y de su destino, por el otro, el sujeto tiene en primer lugar evidencia del *ajuste o desajuste* existente entre ellos: del hecho de si mi destino *hace justicia o traiciona* mi vocación, y en qué grado lo hace. Esto, naturalmente, implica estar situado de antemano más allá de

toda pura facticidad: no solo sé quién *soy* de hecho, sino quién *debo ser*; o, en términos más fieles al pensamiento de Scheler, si estoy siendo quien de hecho *ya soy esencialmente*, en atención a mi esencia de valor individual; y ello, no a través de una comparación mediata, sino de la inmediata evidencia de mi bondad y maldad morales.

En otras palabras, la *apertura cognoscitiva afectiva* al orden objetivo de valores y, con ello, de la relación moral entre mi destino y mi vocación, viene necesariamente de la mano de la *libertad* sin la cual el ajuste o desajuste no podría tener carácter valioso o disvalioso en términos morales¹⁶⁹. Ya la idea misma de vocación implica el saberse libre: que el orden objetivo de valores apele al sujeto implica que este tiene en sí el poder de obrar desde sí como respuesta a dicha apelación. Así, el amor al conocimiento, el conocimiento afectivo, la libertad y la moralidad se hallan esencial y necesariamente vinculados. Que en el mero ser vivo falten fenoménicamente la libertad y la moralidad no constituye un hecho contingente, sino que tiene sus raíces en la carencia por principio, en el orden del “amar” vital, de una apertura amorosa a lo puramente cognoscitivo de la objetividad y, más particularmente, de la objetividad del valor y sus demandas. No se trata de que haya conocimiento allí donde, habiendo ya libertad, se toma la decisión voluntaria de conocer; en tal caso, no se explicaría la *motivación* de dicha decisión tomada en el vacío. Más bien, es el conocimiento, particularmente el *conocimiento afectivo de valores*, motivado por una peculiar dirección de amor, el que por vez primera *nos hace libres*, al producirse dicho conocimiento en la forma de una apelación que demanda respuesta. Así, la voluntad libre está pensada desde el principio como algo que no posee su fundamento en la arbitrariedad y la indeterminación, sino, por el contrario, en la necesidad de rendir cuentas ante un orden de objetividad plena.

El ser vivo posee un “*ordo amoris*” fáctico que se adecua mejor o peor al “*ordo amoris*” ideal de toda vida, pero la adecuación e inadecuación no poseen aquí un valor *moral*, sino, a lo sumo, un valor *vital*: la vida es ascendente y sana o decadente y enferma. Para que tuviera valor moral, habríamos de presuponer que la relación entre lo fáctico y lo ideal se debe a una respuesta libre del ser vivo a un orden objetivo de valores; y, con ello, estaría presupuesto el conocimiento afectivo mismo que permite dicha libertad, así como el amor al conocimiento que lo motiva desde las raíces mismas del corazón. Dicha dirección de amor, en tanto que dirección a un ámbito de valor

¹⁶⁹ En los textos de Scheler que aquí estamos considerando no se aborda directamente el problema de la libertad ni su relación con el conocimiento, pero el siguiente desarrollo se deja seguir de las tesis defendidas por el autor. Sea como sea, no pretendo agotar aquí un problema de tal complejidad.

supravital, está justamente excluida por principio del “*ordo amoris*” del mero ser vivo, tanto ideal como fáctico. En el momento en que la admitimos, concedemos automáticamente que se trata ya de una persona y no de un mero ser vivo. Este último carece, por tanto, de “vocación” en el sentido antes referido.

Lo recién expuesto no está tomado directamente de ningún texto concreto de Scheler, pero existe al menos un pasaje que parece apuntar en esta dirección; un pasaje, además, que ya conocemos de nuestra Primera parte, y del que ahora podemos hacer una lectura más detenida. Recordemos que en la primera sección de *El formalismo*, en el capítulo donde se aborda la cuestión de las relaciones objetivas de superioridad e inferioridad entre valores, establece el filósofo que los valores vitales se fundan en los valores espirituales; según nuestro matiz, el *reconocimiento* de los valores vitales, más bien, se funda en los valores espirituales. La justificación que Scheler daba de este hecho era la siguiente: que todo valor portado por una vida se muestra como tal valor vital únicamente allí donde existe un conocimiento objetivo en general y, con ello, un conocimiento de los valores vitales *en cuanto tales* y del orden objetivo de valores en general. Dicho conocimiento objetivo, para serlo, reclama *independencia* con respecto a lo vital, es decir, no ser a su vez mera *función* vital, sino genuino *acto*, lo cual presupone, en definitiva, un acceso *espiritual* a la objetividad que se eleve por encima de toda vitalidad:

Pues solo en la medida en que la vida misma (en todas sus formas) *es* portadora de valores que adquieren una determinada altura según un orden jerárquico absolutamente objetivo de valores, *posee* ella fácticamente dichos valores. Pero un “orden jerárquico” tal solo es aprehensible mediante actos *espirituales* que ya no estén a su vez condicionados vitalmente. (GW 2, 113)

Lo interesante es el hecho de que Scheler haga referencia especial al valor del conocimiento mismo:

Por ejemplo, que el hombre sea el más valioso de todos los seres vivos constituiría una presunción “antropomorfa” únicamente si fuera “relativo al hombre” el valor de este conocimiento de valor (*der Wert dieser Werterkenntnis*), junto con *todos* los valores espirituales (y, por tanto, también el valor de este conocimiento de que “el hombre sea el ser vivo más valioso”) (*dem Wert dieser Erkenntnis, «daß der Mensch das wertvollste Lebewesen ist»*). Pero, de hecho, dicho principio es “verdadero” “para” el hombre con independencia del hombre (el “para” en sentido objetivo). (GW 2, 113)

Es decir, para que haya un reconocimiento del valor vital como tal no basta con la objetividad del *valor vital* del ser humano, en este ejemplo, sino que parece requerirse también la objetividad de los valores espirituales y, de entre ellos, particularmente la del *valor del conocimiento*. Si no existiera este último y el ser espiritual no estuviera orientado a él en primer lugar, tampoco ejecutaría los *actos de conocimiento* en los cuales se ve realizado dicho valor espiritual del conocimiento; sin dichos actos no conocería, como mínimo, la existencia del orden objetivo de valores en general ni tampoco, por tanto, la de los valores vitales en particular, tal como se muestran fenoménicamente en toda vida. Sin la orientación al valor del conocimiento, no hay conocimiento; sin conocimiento, ningún hecho, incluido el hecho del valor vital, se torna “verdadero para nosotros”. Lo que legitima el reconocimiento de la objetividad, independiente del sujeto vital, de los valores vitales es el valor que su conocimiento posee como conocimiento verdadero; pudiendo aplicar esto, naturalmente, a cualquier clase de hecho y, muy especialmente, a la objetividad del orden jerárquico de valores. De modo que los valores vitales, al menos por lo que respecta a su reconocimiento como tales en un percibir afectivo intencional, no se fundan en los valores espirituales en general, sino, más concretamente, en el valor espiritual del conocimiento.

Aunque Scheler, en su argumentación, no llega a decir esto último con toda claridad, creo que solo esta interpretación permite dar un sentido razonable a su tesis según la cual “solo en la medida en que hay valores espirituales y actos espirituales en los que ellos son aprehendidos, posee la *vida como tal* (...) un valor” (GW 2, 113). En efecto, el hecho de los valores vitales, incluido el de la vida en sí misma, resulta inaccesible al propio ser vivo, por más que todo comportamiento suyo se halle al servicio de una legalidad de valor vital. Pues no está movido por el valor *espiritual* del conocimiento, ausente de su “*ordo amoris*”; por tanto, no conoce *nada en general*, ni siquiera aquello que él mismo vive en forma de efectividad tendencial o pura estimulación, como es el valor vital mismo.

La persona humana como apropiación volitiva de un centro tendencial-vital

Hemos intentado esbozar una contraposición entre el “*ordo amoris*” vital y el *ordo amoris* humano; especialmente, con relación a las implicaciones cognoscitivas del segundo, de que el primero carece. Al pensar el *ordo amoris* humano, hemos asumido que él da cabida tanto a valores vitales y hedónicos como a valores supravitales, es decir,

espirituales. De esta manera se ha dado reconocimiento a la naturaleza a un tiempo vital y espiritual del ser humano. Ha llegado el momento de sistematizar, haciendo acopio de lo desarrollado hasta aquí y recurriendo a nuevos textos de Scheler, la *estructura unitaria* de la persona humana.

La apertura amorosa *puramente espiritual* no tendría por qué incluir, quizá, remisión a valores infraespirituales: “Nadie se atreverá a pensar de Dios, por ejemplo, que *tenga vivencia (erlebe)* de todos los valores de lo agradable que experimentan los animales y los seres humanos” (GW 2, 115). De hecho, Scheler distingue en *El formalismo* entre valores “relativos” y valores “absolutos”, donde el criterio es la *dependencia* e *independencia*, respectivamente, que la percepción afectiva guarda en cada caso con respecto a “la *esencia* de la sensibilidad y la *esencia* de la vida” (*dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens*) (GW 2, 115). Según esto, el ser espiritual tendría experiencia de valores “absolutos” mediante un percibir afectivo “puro”¹⁷⁰, es decir, no ejercitado como *función vital* (o “mera función”). Por tanto, no tendría vivencia de los valores vitales y del agrado sensible, ya que ellos son “relativos” (es decir, solo son dados) a un percibir afectivo realizado como tal función vital. Sin embargo, que Dios no tuviera *vivencia* de estos valores no le impediría tener *conocimiento* de que otros seres sí la tienen: “Así, Dios puede ‘comprender’ el dolor sin necesidad de percibirlo afectivamente (*So kann Gott die Schmerzen «verstehen», ohne sie zu fühlen*)” (GW 2, 115).

Dejando de lado esta extraña distinción entre valores relativos y absolutos, que no reaparece en el resto de la obra de Scheler, lo interesante para nosotros es la idea de que un puro *ordo amoris* espiritual daría cabida, aparentemente, tan solo a valores espirituales, del mismo modo que el “*ordo amoris*” vital engloba tan solo valores vitales y hedónicos. El hecho de que el corazón *humano*, según se manifiesta tácitamente en las descripciones de Scheler, se halle abierto por igual a ambas regiones de valor, con el dato de la correspondiente subordinación objetiva de una de ellas a la otra, supone reconocer, por tanto, su carácter simultáneamente espiritual y vital. En los términos del autor, la persona humana no es puro centro *espiritual*, sino centro espiritual apropiado de un centro *vital*; su *ordo amoris* es espiritual, pero mantiene una apertura, si bien relativizada, a valores infraespirituales; realiza actos, pero *a través* de fuerzas y

¹⁷⁰ En la Primera parte ya hicimos una breve referencia a este punto, al intentar justificar la distinción entre “actos” y “meras funciones”. Para la cuestión de los valores absolutos y relativos, véase Cusinato (1997), pp. 69-71.

funciones vitales. La persona humana es *ante todo persona*, pero de tal modo que su ser-persona se realiza esencialmente con la mediación de las funciones de un centro vital que le *pertenece*.

Estudiemos esta idea de la apropiación del centro vital, partiendo de su exposición en la sección sexta de *El formalismo*. En aquel lugar, Scheler lleva a cabo un recorrido por una serie de rasgos fenoménicos que considera asociados esencialmente a la idea de persona, si bien es evidente que está pensando en la *persona humana* y no en un puro ser espiritual. De todos ellos, aquí nos interesa tan solo el siguiente atributo: que el ser-persona engloba por esencia, en el ser humano, el ser-vital en general, en la medida en que, por principio, allí donde topamos con un ser vivo dotado de espíritu, es siempre el espíritu el que se apropia de lo vital. Nunca sucede a la inversa, ni tampoco ocurre que haya una actividad vital y una actividad personal desconectadas entre sí. De este modo, el fenómeno de la personalidad solo se muestra en aquellos seres humanos “en los que viene inmediatamente a intuición el *dominio sobre su cuerpo vivo* (*Herrschaft über ihren Leib*) y que se perciben afectivamente (*fühlen*), se saben y se viven a sí mismos inmediatamente como los *señores* de su cuerpo vivo” (GW 2, 472). En el caso extremo en que falta esta característica, es decir, allí donde la persona se identifica sin más con los contenidos de su cuerpo vivo, se pierde el fenómeno propiamente dicho de la personalidad.

Un poco más adelante, Scheler insiste: “Solo donde el cuerpo vivo (*Leib*) es dado como ‘cosa’ (*Sache*) que es ‘propiedad’ de algo (*die einem Etwas «eigen» ist*) que actúa (*auswirkt*) en dicha cosa y se sabe inmediatamente como actuante, consiste dicho ‘algo’ en una persona” (GW 2, 473). Mi ser persona (persona humana) pasa necesariamente por que me sienta actuante a través de un cuerpo vivo que es mío. No solo *no* me identifico sin más con ese cuerpo vivo, sino que de hecho el cuerpo vivo me es dado como “cosa” (aquí, *Sache* podría tener un sentido genérico, aunque también encaja con el sentido técnico scheleriano del “objeto práctico”); pero como una “cosa” muy distinta del resto de cosas: ella es *mía*, me pertenece y actúo a través de ella y de sus fuerzas¹⁷¹. El propio cuerpo vivo se distingue por completo del resto de “cosas” prácticas que pueda llegar a manejar: el cuerpo es una cosa *mía* en sentido absolutamente originario, hasta el punto de que toda propiedad que ejerza sobre el resto

¹⁷¹ En Bermes (2016) se pone en relación este planteamiento de Scheler con la distinción introducida más tarde por Helmuth Plessner y Arnold Gehlen entre el simple “tener vida” (*Leben haben*) del mero ser vivo y el “dirigir” su propia vida (*Leben führen*) del ser humano.

de cosas *pasa* por la propiedad del cuerpo vivo. Así lo señala Scheler con toda claridad: “Las cosas inertes (*tote Sachen*) solo son posible propiedad (*Eigentum*) en la medida en que se conectan a la persona *por medio* de la ‘propiedad’ más originaria, el *cuerpo vivo*” (GW 2, 473)¹⁷².

Recordemos que el cuerpo vivo (*Leib*) de que aquí habla Scheler engloba de manera unitaria una dimensión estrictamente *corporal* y una dimensión *psíquica*. El dominio que la persona adquiere sobre lo vital abarca ambas dimensiones: tanto lo corporal del cuerpo vivo como sus capacidades psíquicas se tornan estrictamente *suyos*. En tanto que persona, yo *poseo* mi cuerpo vivo y mi psique, en el sentido fuerte de que adquiero un poder y un control sobre ellos; ellos *pertenecen* a la persona y están al servicio de sus actos. Es consustancial a la persona una “conciencia inmediata del poder volitivo (*Willensmächtigkeit*)” que ejerce “a través del cuerpo vivo” (*«durch» den Leib*) (GW 2, 473), actuando sobre él y mediante él. Para recalcar la brecha existente entre la mera psique del ser vivo y el ser-persona que se apodera y apropia de aquella, Scheler señala que a quien se considera esclavo no se le niega un “yo”, un “alma” o una “autoconciencia” (GW 2, 473), pero sí que en él exista la dimensión estrictamente personal, espiritual, que se adueña libremente de todo ello. De la psique y del cuerpo del esclavo es siempre dueña *otra persona*, pero nunca el esclavo mismo, que por principio no es reconocido como tal persona.

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse esta apropiación que la persona hace de la dimensión vital que le pertenece? Lo peculiar del centro vital del ser vivo no es solo que el “*ordo amoris*” fáctico que lo anima se halle *vitalmente reducido*, es decir, que abarque solo los valores vitales y del agrado sensible. Su otra característica fundamental consiste en ser el centro de una *actividad impulsivo-afectiva involuntaria*, que se realiza a sí misma sin intervención de voluntad alguna. Como centro del que parte una actividad tendencial involuntaria, su única relación con el valor, y con la objetividad en general, se reduce a *tender involuntariamente* a él.

Si la apropiación de lo vital consistiera tan solo en la aparición en el *ordo amoris* fáctico de valores superiores a los vitales y hedónicos, cabría pensar que ella pudiera aplicarse también a un simple centro impulsivo-afectivo. Manteniendo dicho centro, le aplicaríamos una legalidad afectiva originaria no restringida a valores vitales y

¹⁷² Scheler reconoce también que la “totalidad del yo” (subordinada, a su vez, a los actos de la persona) puede, en ciertos casos, no estar positivamente apoderada de la unidad corporal; en tales situaciones, como un gran “cansancio”, vivimos “en nuestro cuerpo”, en la “periferia corporal (*Leibesperipherie*) de nuestro ser” (GW 2, 417). Cf. GW 2, 417-419.

hedónicos, sino abierta también a valores supravitales. La relación con todos estos valores seguiría siendo la de un tender involuntario dirigido al valor como factor de estimulación. El entorno vitalmente reducido del ser vivo no humano sería sustituido por un entorno ampliado, que incluiría ya *estímulos espirituales*, vividos como automáticamente preferentes sobre los estímulos vitales y hedónicos; pero seguiría tratándose, aun así, de un entorno estructurado de manera completamente relativa al contingente sistema de impulsos involuntarios del sujeto. Pese a este enriquecimiento del *ordo amoris* fáctico y del entorno correspondiente, tendríamos todavía nada más que tendencias involuntarias donde los estímulos espirituales se impondrían sobre el resto de estímulos, sin la *libertad apropiadora* del “poder volitivo” (*Willensmächtigkeit*) antes referido: toda actividad seguiría siendo *función* de un impulso afectivo establecido de antemano, aunque ahora se tratase de un *impulso afectivo enriquecido*.

La apropiación personal de lo vital no consiste, pues, en la mera ampliación del *ordo amoris* fáctico, sino en algo más fundamental que está *en la base* de dicha ampliación. Y es que la idea misma de apropiación y de control volitivo presupone un *centro adicional* al centro impulsivo-afectivo, y que este sea un *centro espiritual de actos voluntarios*. Pues, por su propia naturaleza, el centro impulsivo-afectivo no puede operar libremente sobre sí mismo, ya sea centro reducido vitalmente o ampliado. Ahora bien, el centro impulsivo-afectivo de cuya actividad se apropia el centro espiritual no es ya un centro vital reducido como el del ser vivo, sino, más bien, un centro “vital” *ampliado* cuyas tendencias se dirigen también a metas espirituales. Del “centro vital” (*Lebenszentrum*) de la persona humana puede partir ya una referencia a valores supravitales, pero sigue teniendo en común con el centro vital del puro ser vivo el que dicha referencia se realice automáticamente. En esto consiste la “vitalidad” humana por lo que respecta a la vida *tendencial*: en sus tendencias automáticas, no ejecutadas desde el centro volitivo espiritual, con independencia de si apuntan a valores vitales o también a valores de otras modalidades. Por su parte, también el centro espiritual remite a la totalidad del mundo de valores abierta por el *ordo amoris*, sin limitarse a los valores espirituales.

En esta descripción he asumido algo que quizá sea discutible: el acceso a valores supravitales, tomados como metas, desde el centro vital. Hay que reconocer que un centro vital aislado no podría bajo ningún concepto tomar valores espirituales por metas; ni siquiera el centro vital humano puede, por sí mismo, lograr ese acceso. Tomar valores espirituales por metas implicaría que ya se ha rebasado el condicionamiento

vital y se ha ganado acceso al mundo objetivo; es decir, que ya no hay un puro centro vital, sino también un centro espiritual. Pero la persona humana, en la medida en que posee tanto un centro espiritual como un centro vital, podría llegar a *automatizar* un previo comportamiento volitivo dirigido a valores espirituales, en forma de tendencias involuntarias radicadas en este último centro. Esto habría de suceder solo en un estadio genético maduro, ya que la persona tiene primero que acceder, desde su centro espiritual, al valor espiritual como tal y comportarse volitivamente con respecto a él; solo en un segundo momento, en virtud de un proceso de automatización y habitualización, podría desarrollarse un tender automático dirigido al valor espiritual, tomado ahora como meta desde el centro vital. Es decir, el valor espiritual no puede ser originariamente *meta automática* para el centro vital, sino solo *objeto intencional y volitivo* para el centro espiritual; pero tiene cabida que devenga lo primero, en la vida humana madura, gracias a un proceso de automatización de la actividad intencional cognoscitiva y volitiva.

No pretendo, en todo caso, defender hasta el final dicha posibilidad. El punto central de mi argumentación es otro muy distinto. Supongamos que, en realidad, lo tendencial-*vital* humano se reduce a un tender involuntario a metas vitales y hedónicas, con exclusión de posibles metas supravitales. En cualquier caso, lo importante es que el centro vital y el centro espiritual (considerados como centros tendenciales) siguen distinguiéndose ante todo, no por *qué* modalidades de valor tienen en el punto de mira (como podrían ser los valores vitales y hedónicos, en el primer caso, y la totalidad del orden de valores, o solo los valores espirituales, en el segundo), sino por la *manera* en que cada uno de los centros se abre al valor en general: en tanto que simple meta automática y en cuanto fin de la voluntad, respectivamente. Y es por esto que, en lo sucesivo y restringiéndome al problema de la vida tendencial, hablaré de lo “volitivo” frente a lo “tendencial-vital”, antes que simplemente de lo “espiritual” frente a lo “vital”. El segundo par de términos induce a pensar en dos *ámbitos materiales de valor* distintos; el primero, en cambio, en dos *modos* tendenciales diversos de referir a cualquier ámbito material de valor. A mi juicio, es esto último lo que está aquí en cuestión.

Más decisivo aún es el hecho de que la presencia de dos centros en la persona humana no implique que cada uno tenga su propio *ordo amoris*. El *ordo amoris* de la persona es *único* y cada centro se abre, a su manera, a la *misma* sección del orden objetivo de valores, y siguiendo las mismas reglas de preferencia.

De hecho, en la medida en que se reconoce que el ser humano posee un único *ordo amoris* y que este comprende el valor del conocimiento, se admite con ello que dicho ser no puede constituir un centro vital solitario, dirigido a valores de cualquier clase, sino que además ha de poseer de manera necesaria un centro estrictamente espiritual. Pues la apertura al valor del conocimiento, por su propio carácter, ha de encontrarse ocluida donde lo único que existe son puras tendencias involuntarias y no intencionales, como son las que parten del centro vital aislado del mero ser vivo.

La apropiación que describe Scheler se basa, pues, en la subordinación de *todo tender involuntario*, como función automática condicionada desde el *ordo amoris*, a la *actividad volitiva de la persona*. No basta con hablar de un sometimiento de lo vital a lo espiritual, ya que esto podría interpretarse como si los dos centros en cuestión fuesen un puro centro vital, con un *ordo amoris* vitalmente reducido, y un puro centro espiritual, con un *ordo amoris* espiritualmente reducido (es decir, con exclusión de toda referencia a valores infraespirituales). La persona humana no consiste en la mera suma del ser del *puro animal* con el ser puramente espiritual de *Dios*; no se trata de dos corazones diferentes obligados a convivir en un mismo receptáculo. Para hacer justicia al carácter fenoménicamente unitario de la persona humana, hay que dotarla de un *único corazón* (un único *ordo amoris*) y plantear una simple relación de subordinación entre *dos formas distintas de remitir la persona al valor* que, aun partiendo de centros diferentes, reciben su sangre por igual de aquel mismo corazón. Concretamente, se trata de un peculiar sometimiento de lo tendencial involuntario a lo tendencial voluntario, donde lo primero parte de un centro tendencial-vital, animado por un *ordo amoris* que incluye referencia a valores *tanto* vitales y hedónicos *como* espirituales (si aceptamos la posibilidad de la automatización), y lo segundo parte de un centro volitivo cuyo *ordo amoris*, dado que es idéntico al primero, incluye igualmente referencia a valores tanto vitales (y hedónicos) como espirituales. La persona percibe afectivamente y realiza voluntariamente toda clase de valores; con independencia de su altura jerárquica, todos ellos, incluidos los vitales y los del agrado sensible, son objetivos por igual y plantean exigencias igualmente objetivas al sujeto.

Distinción entre percibir meramente funcional y percibir intencional a la luz de la idea de apropiación

En la Primera parte hicimos mención de que, según Scheler, existe una *subordinación instrumental* de las *funciones* a los *actos* de la persona¹⁷³: las funciones “pueden ser aquello ‘a través de lo cual’ (*«wohindurch»*) se dirige un acto a algo objetivo (*ein Gegenständliches*)” (GW 2, 387). La persona, desde su centro espiritual, puede estar volcada a algo objetivo del mundo *por diversas de las vías funcionales* ofrecidas por su cuerpo vivo: viendo un objeto, tocándolo, oyéndolo... Esto parece abrir la posibilidad de superar, desde el propio Scheler, el condicionamiento tendencial de la percepción que expusimos en la Segunda parte. En la medida en que las funciones en sentido amplio, como facultades aprehensoras, quedan puestas al servicio de la donación intencional de objetos, ya no se despliegan como “meras funciones” del tender involuntario propio del ser vivo. La visión, el tacto, la audición, etc. no quedan sometidos *de raíz* al condicionamiento tendencial, sino que se realizan desde el principio como *instrumentos aprehensivos* para la actividad cognoscitiva de la persona que accede a la objetividad en sí misma. En la persona humana, el condicionamiento tendencial se aplica ya sobre estos actos intencionales realizados como tales, y solo en el nivel primitivo de la actitud de partida y como simple modulación atencional. Desde el principio, los canales perceptivos han dejado de constituir los simples cables de un circuito de estímulo y respuesta para establecerse como vías de acceso al mundo en su ser propio. En lo concerniente a las vivencias cognoscitivas en general, tanto afectivas como teóricas, el mero ser vivo solo realiza *percepciones “meramente funcionales”* por relación al tender involuntario, sin rendir intencionalidad alguna; lo que ellas aprehenden son *puros factores de estimulación*, nunca *objetividad* devenida adicionalmente estímulo. La persona humana, por su parte (y aunque Scheler no lo reconoce de manera expresa), solo realiza *actos* de percepción, es decir, *percepciones intencionales*, que conectan en todo momento con la objetividad en cuanto tal, tanto si esta se muestra de primeras como adicionalmente “estimulante” como si no.

La función aprehensora queda, así, convertida en “función” de un acto personal, lo cual supone para ella una *liberación* con respecto al impulso afectivo vital, en sentido amplio, a que sirve ciegamente en el tender involuntario del mero ser vivo. La visión de

¹⁷³ Esta cuestión de la apropiación personal de *funciones* psíquicas está desarrollada de manera especialmente bella y original en De Monticelli (2002), p. 117 y ss.

una cosa, por ejemplo, ya no se realiza tan solo en la medida en que lo demanda el impulso afectivo vital (es decir, en la medida en que es requerida para ser impresionado por dicha cosa como estímulo, sin llegar a saber nada de la cosa objetiva misma), sino que puede sostenerse en la medida en que la voluntad de la persona, interesada en conocer la cosa en su objetividad, lo decida. Las funciones perceptivas, así como las funciones parciales asociadas del tener sensación, son siempre “funciones” de algo, están siempre sometidas y condicionadas a algo; pero pueden ser función de un *acto personal* y no exclusivamente del impulso afectivo vital. En el primer caso, más que “meras funciones”, constituyen *instrumentos* de los que dispone la persona para realizar sus actos intencionales. Solo entonces es aprovechado el carácter propiamente cognoscitivo de la percepción, tanto teórica como afectiva, al servir a un acceso al ser objetivo de las cosas y no solo a la mera recepción de factores de estimulación.

Aunque la percepción y el tener sensación siguen sometidos en tal caso a una *dirección de valor*, como es la establecida por el amor al conocimiento objetivo, dicha dirección es ya abrazada por la persona como parte de su proyecto personal voluntario y no tiene una naturaleza impulsiva involuntaria. La percepción ya no es simple función de un tender involuntario, sino de un *anhelo dirigido a la objetividad misma* en lo que esta tiene de digno de amor y, con ello, de objetivamente valioso. Y, secundariamente, a lo neutral objetivo donde se encarnan dichos valores. Este anhelo de objetividad está integrado en la misión personal consistente en hacer justicia, desde el *ordo amoris* fáctico, al *ordo amoris* ideal del individuo; misión ella misma al servicio de la objetividad del valor y distinta por completo de la actividad involuntaria que sirve exclusivamente a la resolución de procesos tendenciales automáticos del sujeto vital.

En esta relación de apropiación y subordinación de las funciones ofrecidas por el cuerpo vivo a la actividad voluntaria de la persona, las variaciones del sistema funcional disponible no modifican directamente el proyecto volitivo mismo, pero pueden obligar a realizarlo de otra manera: una persona ciega con genuina vocación artística no podrá desarrollarla a través de la función de la visión, pero sí a través de otras vías funcionales, como la de la audición. Quizá este individuo se convierta en músico y no en pintor, pero en ambos casos se da cumplimiento a las líneas generales de su vocación. En términos más amplios, señala Scheler que “las leyes de actos y las conexiones de fundamentación entre actos son transferibles a la esencia (*Wesen*) de equipamientos *funcionales*

totalmente diferentes” (GW 2, 388)¹⁷⁴. Llevando esto más lejos, una especie biológica diferente de la humana podría también desplegar una actividad personal a partir de un aparato funcional distinto, correspondiente a dicha especie.

Propongo entonces distinguir de manera definitiva, dentro del ámbito de las *vivencias cognoscitivas en general*, los *actos de percepción intencional*, por un lado, y las “*meras funciones*” *perceptivas*, o percepciones “meramente funcionales”, por otro. En el primer caso, las vivencias cognoscitivas están de antemano puestas al servicio de un acto de la persona interesado en el conocimiento de la objetividad en sí misma; y ello, incluso si sobre dichos actos se aplica, en la actitud práctica de partida, un condicionamiento tendencial que les afecta solo de manera secundaria, como simple modulación atencional, y no desde el origen. En el caso de las percepciones “meramente funcionales”, estas sí que se hallan *desde el origen* al servicio del tender involuntario que parte de un centro vital, y cesan si cesa el tender. Estas “meras funciones” no existen en el caso del ser humano, ya que incluso el tender involuntario humano se funda en actos intencionales.

Recordemos que esta interpretación de la distinción entre acto y función, aunque no está directamente avalada por ningún texto de Scheler, encaja con la idea de una “función” aprehensora que no es, pese a todo, intencional; y permite explicar también la naturaleza de la relación perceptiva del mero ser vivo con su entorno biológico, la cual, según es conceptualizada en *El puesto del hombre en el cosmos*, no va acompañada de “objetividad” y está puramente condicionada por tendencias vitales.

Por último, consideremos el caso del *preferir*. Ya vimos que esta vivencia cognoscitiva afectiva, sin equivalente teórico, es propuesta por Scheler exclusivamente como *acto*: en el preferir se muestra la superioridad o inferioridad objetiva de unos valores frente a otros, de modo que se trata de una vivencia esencialmente *intencional*. De hecho, Scheler llega a hablar de una posible “realización automática” («*automatisch*») del preferir, pero insiste en que eso que se realiza entonces “automáticamente” sigue siendo un *acto*: lo que sucede es que dicho acto no se ejecuta al modo de un “preferir claramente *consciente*, acompañado de ‘ponderación’ («*Erwägung*»)), sino de tal manera que “el valor superior se nos impone ‘como de suyo’ («*wie von selbst*»))”, al modo de un “preferir ‘instintivo’” (GW 2, 107). Este preferir

¹⁷⁴ Este pasaje se halla mal traducido en la edición española, donde se hace decir a Scheler justo lo contrario: no que son transferibles, sino *intransferibles*, negando con ello la independencia entre leyes de actos y leyes funcionales que se está tratando de afirmar.

“instintivo” no tiene, pues, nada que ver con el “instinto” en sentido técnico que corresponde al mero ser vivo (y al ser humano en tanto que ser vivo), sino que se trata de un genuino acto intencional nacido del centro espiritual. Hasta el punto de que su realización “automática” se debe precisamente a que la objetividad del valor (su superioridad objetiva, en concreto) es vivida como algo *tan de suyo*, tan poco *por referencia a mí*, que es casi como si mi acto subjetivo de preferir quedase borrado en favor de aquello objetivo a lo cual remite: no es que *yo* prefiera el valor, es que el *valor* se me impone de por sí como preferible. Solo cuando el preferir, como acto cognoscitivo afectivo, resulta oscuro y poco evidente, se hace necesario un mayor esfuerzo subjetivo por “llegar a ver” mejor la superioridad o inferioridad objetiva del valor; es entonces cuando se hace más consciente el propio acto de preferir y se lo acompaña de alguna clase de “ponderación”. Pronto veremos que Scheler ilustra la fundamentación *objetiva* del querer de un modo muy similar.

Este “automatismo” que consiste en un quedar absorto en la objetividad como tal es lo más alejado que podamos encontrar del genuino automatismo con que se realizan las “meras funciones” del puro ser vivo. En este último caso se trata, más bien, de que la objetividad no es dada en absoluto y de que la realización de vivencias no está condicionada de ninguna manera por dicha objetividad, sino solo por los propios procesos y necesidades vitales; en virtud, además, de una legalidad afectiva a la cual el sujeto tendencial se halla completamente sometido de antemano, pero sin saber nada de ella como legalidad objetiva.

No es difícil ver, sin embargo, que el carácter *teleoclino* automático de todas las tendencias involuntarias del puro ser vivo entraña algo análogo a un “preferir” *meramente funcional*. Por ejemplo, el ser vivo “prefiere” de manera automática lo vitalmente valioso a lo simplemente agradable. No se trata de un genuino preferir, pues ni se da lo vitalmente valioso como tal, ni lo agradable sensible como tal, ni dichas modalidades de valor como tales; así lo reconocía Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. Sin embargo, cabe hablar de una suerte de “preferencias” automatizadas que están integradas en el propio “*ordo amoris*” vital y en el sistema impulsivo del ser vivo, y que pueden verse trastornadas si se trata de una vida enferma.

Exposición sistemática provisional de la idea de apropiación volitiva

Hemos visto que la persona humana se apropia de las funciones aprehensoras correspondientes a su cuerpo vivo para realizar a través de ellas actos intencionales, a diferencia de las “meras funciones” del tender involuntario que realiza el puro ser vivo. Sin embargo, la persona humana no se adueña simplemente de sus funciones psíquicas, es decir, del lado psíquico de su cuerpo vivo, sino también de su lado fisiológico. En rigor, se apropia de la *unidad vital completa* que engloba ambos aspectos; con lo que dicha unidad queda convertida en instrumento de realización de una actividad personal y no sirve en ningún momento a un tender involuntario a puros estímulos. Desde este punto de vista, Scheler considera superado el problema de la relación entre alma y cuerpo vivo dentro de la estructura de la persona humana: ambos son, al unísono y de antemano, *vía de realización* de una y la misma actividad personal: “Toda posible conexión entre procesos anímicos y corporales se hace posible y comprensible únicamente en la medida en que ella canaliza (*vermittelt*) la efectividad *unitaria e indivisa* de la persona” (GW 2, 476).

Determinemos las consecuencias de este planteamiento en lo que respecta al problema específico de la *vida tendencial humana*. Según lo dicho hasta aquí, en la *estructura unitaria espiritual-vital y voluntaria-involuntaria* del ser humano como *persona que posee un cuerpo vivo y una psique*, lo primero es siempre un *acto* que parte del centro espiritual. Dicho acto no está orientado a la realización de una legalidad impulsivo-afectiva automática, sino de un *proyecto personal* que nace, en principio libremente, desde el *ordo amoris* fáctico de la persona y a la luz de su *ordo amoris* ideal. Este proyecto personal consiste, en primer lugar, en una *actividad cognoscitiva intencional* referida a la objetividad misma, tanto de valor como teórica; segundamente, en un *tender voluntario* a la vista de dicha objetividad y por amor de ella, como respuesta a la vocación individual que desde ella se eleva. Particularmente, por amor del orden objetivo de valores tal como se manifiesta a la persona en forma de un *ordo amoris* ideal.

Lo primero es, entonces, el acto personal o, mejor dicho, el proyecto personal realizado en forma de actos desde un centro espiritual, según direcciones de valor correspondientes a un *ordo amoris* fáctico que hace justicia en mayor o menor grado al *ordo amoris* ideal de la persona. Solo de manera *secundaria* y siempre relativa a dicho proyecto interviene el tender involuntario que sigue manando automáticamente del

centro tendencial-vital de la persona humana. La *presencia* de esta dimensión involuntaria no es decidida libremente a partir del proyecto personal, sino que es algo con lo que dicho proyecto ya cuenta. La persona no puede decidir libremente si le sobreviene tal o cual tendencia automática. Es el *significado* y relevancia que el tender involuntario guarda con respecto al proyecto personal lo que se halla condicionado a la dirección establecida por este último. Allí donde lo involuntario actual posee un carácter positivo como medio para la realización del proyecto personal, se le da vía libre, de tal manera que el obrar resultante ya no es, propiamente, un obrar según tendencias involuntarias, sino una acción *voluntaria*. Allí donde lo involuntario posee, en cambio, carácter negativo, el cumplimiento del proyecto volitivo se realiza por medio del rechazo igualmente voluntario de lo sugerido por las tendencias involuntarias.

Por ejemplo, yo no puedo decidir si tengo o no hambre, pero sí puedo decidir no satisfacer el hambre en virtud de un acto personal de ayuno voluntario. Debe insistirse en que, incluso allí donde la persona no opone resistencia a las tendencias involuntarias, esto se hace en la forma de un *positivo consentimiento volitivo de lo tendencial involuntario*, y no en virtud del puro automatismo vital. La impulsividad involuntaria humana está supeditada al arbitrio de actos personales y, en cierto sentido, “inhibida” de antemano; incluso su eventual “desinhibición” es volitiva. Es por esto que también el comportamiento “apasionado” o “impulsivo” de la persona humana cabe ser juzgado moralmente, como enseguida veremos.

En resumen, la apropiación que la persona hace del centro vital se expresa de la siguiente forma: las tendencias involuntarias, dirigidas según la legalidad que surge automáticamente del centro tendencial-vital, son cumplidas *solo en el grado y medida* en que su cumplimiento da a su vez realización a los fines de tendencias voluntarias, en las cuales se ramifica el proyecto volitivo que nace del centro espiritual. Que una *meta involuntaria* se realice o no, y en qué medida se realice, es ello mismo *medio* para la realización de un *fin de la voluntad*; y, por tanto, nunca se realiza entonces como pura meta del tender involuntario. La impulsividad del tender involuntario queda convertida en *función instrumental* de la realización de “actos intencionales conectados en la *unidad de un sentido*” (GW 2, 471; cursiva mía), es decir, de actos voluntarios cuyo fundamento común es una y la misma *esencia personal*; y que, por tanto, contribuyen a dar respuesta a una y la misma vocación individual. De manera que el tender involuntario humano no se realiza en ningún caso como tal tender involuntario, como un responder automático a estímulos.

Será al final de la próxima sección donde ofrezcamos la exposición sistemática más precisa y definitiva de esta estructura unitaria de apropiación volitiva de lo tendencial-vital, tras desarrollar a fondo, y ampliar cuando sea necesario, la teoría scheleriana de la volición y de su relación con el tender involuntario. Por ahora nos basta con esta visión general.

El sometimiento de la persona a sus tendencias involuntarias es ya una forma privativa de apropiación del centro tendencial-vital

El obrar voluntario, que nace de un *ordo amoris* fáctico, pero midiéndose con un *ordo amoris* ideal, de validez plenamente objetiva, puede tanto ser fiel como traicionar las líneas de valor establecidas por este último, y ello puede calificarse de bondad y maldad morales, respectivamente. La necesidad de ajustar el *ordo amoris* fáctico al ideal es vivida por la persona en forma de vocación que debe y merece ser realizada, pero que puede no serlo, y de cuya realización es responsable ella misma y nadie más. Todo acto voluntario de la persona se desarrolla bajo la sombra de su vocación, tanto si se ajusta a su silueta como si no.

Esto contrasta claramente con el caso del mero ser vivo. Incluso allí donde el mero viviente se halla movido por una impulsividad afectiva vital que no corresponde, tampoco, al “*ordo amoris*” ideal de toda vida, dicho trastorno tiene el carácter de una *enfermedad vital*, pero no de *mal moral*; el sencillo motivo es que la actividad en cuestión no se basa en un conocimiento objetivo del orden de valores, sino en un sometimiento involuntario a direcciones automáticas de valor. Por tanto, también el enjuiciamiento moral de la persona humana debe referirse a su actividad personal voluntaria, pero no directamente a su sistema tendencial involuntario. De manera correspondiente, la noción de enfermedad debe aplicarse únicamente a este último, pero nunca a los actos voluntarios: “Hay ‘enfermedades anímicas’, pero no ‘enfermedades de la persona’” (GW 2, 479), donde lo “anímico” es el lado psíquico de la corporalidad viva de la persona. Es imprescindible reconocer ambas dimensiones en la persona humana y no tratar de disolverlas la una en la otra, que es lo que sucede cuando se desdibuja la distinción entre “moralmente malo” (*sittlich böse*) y “enfermo” (*krank*), distinción que Scheler propone como absolutamente irreductible.

Así pues, el mero ser vivo no es enjuiciable moralmente, sino solo desde el punto de vista del puro valor vital; tampoco lo es, al menos directamente, el sistema

tendencial involuntario de la persona humana. Solo puede decirse de él que tiende adecuada o inadecuadamente a valores, según tienda o no a valores que efectivamente lo merecen por su positividad y rechaza los que, por su negatividad, sean dignos de rechazo. Esta adecuación o inadecuación del tender involuntario que parte del centro tendencial-vital no es de inmediato enjuiciable moralmente, ya que se realiza a sí mismo como prolongación automática de las direcciones del *ordo amoris* fáctico.

Por tanto, lo malo moralmente no es que el ser humano tenga tendencias involuntarias o, en palabras de Scheler, “la existencia de un cuerpo vivo finito y sus impulsos”¹⁷⁵, sino el eventual “comportamiento de la personalidad *espiritual* finita y de su querer con respecto a sus excitaciones impulsivas” (GW 2, 577; nota 1). El tender involuntario no se realiza nunca de manera aislada en la persona humana, sino que está siempre apropiado de antemano por el centro espiritual volitivo. Por tanto, que la persona se convierta en esclava de sus impulsos no significa que el centro tendencial-vital se halle liberado del control de la persona, sino que el dominio personal se realiza de manera deficiente. La esclavitud de la persona sometida a sus impulsos puede calificarse de moralmente mala porque es ya, precisamente, una *esclavitud voluntaria*: es la persona misma quien, a pesar de conocer objetivamente el valor, decide de manera culpable obrar exactamente según indiquen sus tendencias involuntarias, encajen o no con lo exigido por las leyes objetivas de valor. La persona toma partido por su impulsividad involuntaria sin someterla a crítica, en lugar de tomar partido por el anhelo de objetividad que obliga a someter a crítica dicha impulsividad. Y, en cualquiera de estos casos, es siempre la persona la que toma partido, haciéndose con ello buena o mala moralmente. La apropiación volitiva de lo tendencial-vital queda siempre presupuesta para la persona humana, independientemente de si esa apropiación es adecuada o defectuosa.

Lo recién dicho vuelve a ser apenas una introducción de lo que deberemos desarrollar en la próxima sección. Pero es conveniente que hagamos ya referencia al modo en que Scheler formula esta cuestión. Basándonos en *Ordo amoris*, que la persona se convierta en esclava de sus tendencias involuntarias quiere decir que el amor propio

¹⁷⁵ En este punto, Scheler se opone a Kant. Aunque el filósofo de Königsberg niega que las inclinaciones sean en sí mismas malas y sostiene, de hecho, que son moralmente indiferentes, Scheler interpreta que para Kant lo malo es, con todo, el hecho mismo de que *haya* inclinaciones. La razón es, seguramente, que ello introduce la posibilidad de una motivación ajena a la estrictamente moral y el combate entre el principio bueno y el principio malo a que Kant asocia el mal radical de la naturaleza humana. Scheler explora los fundamentos de este punto de vista kantiano en GW 2, 577 (nota 1).

(*Eigenliebe*) se ha impuesto sobre el genuino amor a sí mismo (*Selbstliebe*)¹⁷⁶. En el amor propio “vemos todo, incluso a nosotros mismos, exclusivamente a través de los ‘propios’ ojos, y además referimos todo lo dado, inclusive nosotros mismos, a nuestros estados sentimentales sensibles” (GW 10, 353). Por lo que respecta a nuestro problema, podríamos decir que todo lo dado se presenta únicamente en la relación que guarda con mis tendencias involuntarias y su satisfacción placentera, sin ponerlas en ningún momento en entredicho¹⁷⁷. Se tiene acceso a la cosa en su plena objetividad, pero dicho conocimiento queda culpablemente desplazado por una consideración de la objetividad en tanto que mera fuente de satisfacción para mis tendencias involuntarias actuales. De esto no es “culpable” el mero ser vivo, dado que él no tiene alternativa a la mera estimulación: no elige entre ella y el reconocimiento de la objetividad, ya que no posee acceso a la objetividad. Sí, en cambio, la persona humana. El ser vivo es esencialmente “egocéntrico”, pero en un sentido puramente descriptivo, sin que ello entrañe juicio alguno de valor. Por su parte, la persona humana se vuelve, en el amor propio que pretende reducirlo todo a un “estímulo” suyo, egocéntrica y egoísta en el pleno sentido moralmente malo de los términos.

El asunto, naturalmente, es más complejo. Scheler distingue, en *El formalismo*, dos formas diferentes de “egoísmo” que quizá podrían englobarse por igual dentro del “amor propio”. La versión más leve corresponde a lo que denomina “egotismo” (*Egotismus*), consistente en que la persona se interesa principalmente por los valores de sus propios estados sentimentales, y no tanto por los valores de las cosas que propician dichos estados. Por ejemplo, no me intereso en las cosas circundantes y sus valores objetivos, sino solo en si dichas cosas me producen “placer” o cualquier estado sentimental agradable. Una actitud de esta clase, como la del hedonista¹⁷⁸, todavía no supone un corte completo con la objetividad del valor; lo que sucede es que solo me preocupo por los valores objetivos portados por mis estados sentimentales, los cuales siguen siendo, con todo, auténticos valores: “Sencillamente, no son entonces los valores de los objetos, sino las cualidades de valor de nuestros estados sentimentales mismos, los que se nos aparecen engañosamente en las cosas” (GW 2, 250). En el peor de los

¹⁷⁶ Sigo la propuesta de traducción de Rodríguez Duplá (2019b); en la versión de Zubiri se invierten los términos.

¹⁷⁷ Una muy fina interpretación de estos textos se ofrece en Rodríguez Duplá (2019b), conectándolos con la teoría scheleriana de las virtudes; se explica cómo el amor propio se vincula a la concupiscencia y, en su versión extrema, al orgullo, mientras que el amor a sí mismo se relaciona con la humildad. Véase también Cusinato (1998), pp. 94-97.

¹⁷⁸ Cf. también GW 2, 258-259.

casos, el “egotista” puede llegar a confundir el valor de su agrado con el valor de la cosa misma, o puede presentársele erróneamente el valor de su agrado como el valor absoluto; pero al menos sigue dirigido a *valores* en general.

Mucho más grave es la posibilidad de lo que Scheler llama “egoísmo culpable” (*schuldhafter «Egoismus»*), donde ya no me intereso en general por los valores en sí mismos, en su objetividad, sino solo por los valores en la medida en que guardan una *relación* conmigo: *yo* los percibo, *yo* los disfruto, *yo* los utilizo... Aunque Scheler no lo introduce expresamente aquí, es evidente que una de esas posibles relaciones del valor conmigo es la *efectividad* tendencial del valor, la significatividad que el valor adquiere por referencia a mi sistema tendencial involuntario. En tal caso, el valor como tal, sea de la clase que sea, queda fuera de mi horizonte; lo único que tomo en consideración es la efectividad que el valor adquiere por referencia a mí como sujeto de tendencias. En otras palabras, no me intereso por el *mundo*, sino solo por mi *entorno*, y dejo de lado el reconocimiento de que ese entorno se funda en la objetividad del mundo.

Es esta versión más dura del “egoísmo”, frente al simple “egotismo”, la que representa el caso más radical de “amor propio”. Scheler se refiere también a esta opción en *Esencia y formas de la simpatía*, bajo el nombre de “egocentrismo”, definiéndolo exactamente en los términos recién propuestos: “Por egocentrismo entiendo la ilusión de tomar el ‘entorno’ propio por el ‘mundo’ mismo”; o también: la “equiparación (...) del entorno de valores (*Wertumwelt*) de cada cual con el mundo de valores (*Wertewelt*)” (GW 7, 69). Scheler señala, incluso, que este “egocentrismo”, aplicado al “querer y al comportamiento práctico”, da lugar al “egoísmo”, es decir, al fenómeno descrito en *El formalismo* como forma de egoísmo más grave que el simple “egotismo”. Se trata de que el acceso al mundo de valores que está en la base de mi entorno, como mundo-entorno, queda ocluido; identifico sin más la efectividad tendencial del valor con el valor mismo y obro como si mi entorno subjetivo agotara toda la realidad. Esta actitud es ya culpable porque, en el fondo, mi entorno es dado desde el principio como mundo-entorno, y la efectividad del valor es dada como fundada en el valor mismo. La pretensión de que las cosas no sean algo en sí mismas, al margen de lo que ellas signifiquen por referencia a las tendencias involuntarias del sujeto, no es cuestión de ignorancia, sino de un olvido culpable.

La transformación del ordo amoris fáctico desde el propio ordo amoris fáctico

Frente al egocentrismo moralmente malo del amor propio, el auténtico amor a sí mismo es “amor a la propia salvación (*Liebe zum eigenen Heile*)” (GW 10, 353). No se trata de afirmar sin más nuestras tendencias involuntarias actuales, nuestro *ordo amoris* fáctico desplegado automáticamente, y tomarlo como medida de toda objetividad, pretendiendo que esta quede reducida a factor de “estimulación”. Más bien, se trata justo de lo contrario: de medirnos a nosotros mismos con respecto a nuestra esencia individual de valor, con respecto a nuestro *ordo amoris* ideal, lo cual puede llegar a significar un rechazo casi completo de nuestras direcciones tendencias automáticas y del propio *ordo amoris* fáctico del que ellas se nutren. En el amor a sí mismo, a diferencia del amor propio, no solo no se recibe lo circundante como pura fuente de satisfacción para las tendencias involuntarias propias, sino que, por el contrario, “nos vemos a nosotros mismos” (y a todo lo demás, cabe añadir) “‘como’ a través de los ojos de Dios” (GW 10, 354). Es decir, nuestra mirada busca descubrir cómo son las cosas en sí mismas, en su ser propio, al margen de lo que ellas significan por referencia a nuestro tender involuntario, y vislumbrar el puesto que ocupan en el orden del ser en virtud de sus cualidades objetivas de valor. Dicha mirada, aplicada a la propia persona, descubre en ella su determinación individual y la vocación a ella correspondiente, pudiendo así juzgarse y medirse con respecto a ellas.

Pero ¿acaso cabe transformar el propio *ordo amoris* fáctico en virtud de la visión del *ordo amoris* ideal? Por mucho que se tenga acceso intuitivo a dicho *ordo amoris* ideal, lo cierto es que la persona sigue obrando de hecho desde un *ordo amoris* fáctico. Gracias a su conocimiento afectivo del orden objetivo de valores, la persona puede juzgarse a sí misma y descubrir hasta qué punto se halla lejos de dar cumplimiento a su esencia individual de valor, pero no está tan claro cómo pueda modificar su orden fáctico del amar para aproximarse en mayor medida a dicho ideal.

De nuevo, se diría que la solución a este problema pasa por la peculiaridad del amor al conocimiento mismo. Pensemos que el conocimiento objetivo, que hace posible la intuición del *ordo amoris* ideal, tiene ya su fuente en el *ordo amoris* fáctico: este incluye ya una dirección de amor dirigida a lo valioso del conocimiento objetivo. Por desastroso que sea, el *ordo amoris* fáctico de toda persona humana da cabida, como mínimo, a una dirección de *amor al conocimiento*. Por escasamente que la persona despliegue dicha dirección de amor, al menos esta ya le abre, en grado mayor o menor

de claridad, la dimensión del orden objetivo de valores y del *ordo amoris* ideal. Incluso si la persona conoce poco y mal, ello ya implica que posee la apertura amorosa cognoscitiva a la objetividad misma. Por tanto, no resulta absurda la idea de transformar el *ordo amoris* fáctico desde el propio *ordo amoris* fáctico, pues este incluye siempre en su seno un anhelo de autotrascendencia y de autocrítica (de objetividad, en definitiva) en la forma de una dirección de amor al conocimiento. Del mismo modo que la Constitución del Estado ha de incluir un artículo que establezca la posibilidad y las condiciones de la reforma del contenido de la propia Constitución, la ley de leyes del corazón humano, que es su *ordo amoris* fáctico, incluye también un artículo, el *principio del conocimiento objetivo*, que hace posible y sienta las bases de la *reforma del corazón*, mediante la reforma crítica del contenido de dicha ley de leyes a la luz del conocimiento objetivo (siempre afectivo) de los valores. El contenido del orden fáctico del amar *puede* experimentar una transformación crítica porque él mismo está ya abierto a dicha transformación.

Scheler no llega a reconocer esto de manera expresa, pero sí implícitamente en su descripción del “amor a sí mismo”. En él, me veo a mí mismo “como” a través de los ojos de Dios: me veo *desde mis propios ojos*, pero al mismo *como si me viera desde otros*; concretamente, desde esos ojos que lo ven todo tal como es en su esencia individual de valor. La posibilidad misma de este “como si” presupone que hay algo en la propia mirada fáctica que permite, sin salir de ella, rebasarla y trascenderla en dirección a la visión de una plena objetividad. En términos de *ordo amoris*, esto solo puede significar que mi apertura amorosa fáctica a la realidad en general, por menguada y defectuosa que sea, incluye siempre el principio de su mejora, en la forma de un amor cognoscitivo a mí mismo y, por extensión, al resto de la objetividad. Dicho amor está orientado a un conocimiento creciente de lo que las cosas son realmente en sí mismas y de quien yo soy en verdad, incluso si todavía no hago justicia a esto último. Así, la vía de la transformación a la luz de dicho conocimiento queda abierta. Por el contrario, el amor propio se limita a reafirmar quien yo soy fácticamente, sin juzgarlo desde mi “quién” ideal. Como forma estancada de afectividad originaria, este amor propio ni es cognoscitivo ni es, en el fondo, amor, pues el genuino amor siempre tiene aquella naturaleza de movimiento a que hicimos referencia más arriba.

Ya vimos, de hecho, que tanto el “*ordo amoris*” fáctico del ser vivo como el de la persona humana son fuente de un amar inagotable. La diferencia es que, en el caso de la persona humana, este amor suyo se desarrolla en relación expresa con la objetividad;

su creciente despliegue conlleva simultáneamente un acceso cada vez más pleno a dicha objetividad. Cuanto más ama según sus direcciones de valor, en la medida en que estas incluyen el valor del conocimiento, más vive la persona humana volcada en el respeto de la objetividad en su ser propio, independiente del sujeto, y menos centrada en sus propias necesidades tendenciales y sus propios estados vitales, en conexión con los cuales la objetividad puede llegar a quedar convertida en mera fuente de satisfacción subjetiva. El creciente “amor” del mero ser vivo, en cambio, no le acerca lo más mínimo a la objetividad misma, sino solo a centrarse en metas vitales cada vez más elevadas y, en definitiva, a enriquecer su entorno, pero sin llegar a trascender nunca su estructura relativa al sujeto tendencial en dirección a la estructura objetiva del mundo.

Lo crucial no es aquí, entonces, que la persona ame, pues también el mero ser vivo hace algo análogo, o incluso un ser puramente volcado al placer sensible: “en ambos casos, tanto en la simple satisfacción como en el más elevado amor personal, es un mismo *proceso esencialmente interminable* el que se manifiesta” (GW 10, 358-359). Lo decisivo es, más bien, el hecho de que el amor de la persona posea una dimensión dominante, ausente en el “amor” vitalmente reducido, de *apertura amorosa, siempre creciente, a la objetividad misma*. Es la ausencia o presencia de dicha dimensión lo que determina que el amor tenga por consecuencia una mera *ampliación del entorno*, que se mantiene, con todo, como estructura configurada por referencia al sujeto, o una genuina *profundización en el conocimiento intencional, afectivo y teórico, de la realidad en su ser propio*, es decir, una profundización cognoscitiva en el ser del mundo.

2. La integración de la estructura del entorno dentro de la estructura del mundo

La persona humana tiene por correlato inmediato un mundo

Según la idea de la apropiación personal de la impulsividad involuntaria y sus funciones, donde estas quedan subordinadas a los actos volitivos, queda excluido que la dimensión espiritual pueda comprenderse como un *añadido* a la dimensión vital. No es que partamos de un centro dinámico vital, constituido ya como centro de impulsos, y sobre él se añada un nuevo ámbito tendencial, que ya no tiende solo a lo vitalmente valioso, sino también a lo espiritualmente valioso. Como hemos visto más arriba, entender el mundo de la persona humana como un simple entorno ampliado carece de sentido, pues la idea misma de un acceso espiritual a la realidad, que incluye el acceso

estrictamente cognoscitivo intencional, conlleva romper de raíz con la reducción de lo circundante a mero estímulo para procesos vitales. La dimensión personal no funciona al modo de una ampliación de la apertura vital al entorno que mantuviera en lo esencial su estructura limitándose a enriquecer su contenido, sino como una *transformación radical y por principio* del modo en que es dado lo circundante. Las cosas ya no funcionan como meros estímulos, sino que son dadas en sentido estricto, es decir, tienen carácter de *objeto*: las cosas son dadas *en tanto que tales cosas*, como algo objetivo que posee un ser propio distinto del ser del sujeto. En el momento en que integramos la actividad personal, no obtenemos un entorno ampliado, por el sencillo motivo de que ya no hay entorno como correlato de dicha actividad. Lo que obtenemos, por el contrario, es el *mundo* mismo como “correlato objetivo” (*Sachkorrelat*) (GW 2, 392) de la persona y de su actividad espiritual.

Esta *donación inmediata de mundo (Welt)*¹⁷⁹, que no requiere de tránsito previo por el entorno (*Umwelt*) ni se construye sobre la experiencia tendencial de este último, corresponde al hecho de que el acto de la persona no es un añadido posterior a lo tendencial-vital involuntario, que venga en último término a sancionarlo de una u otra manera. Al contrario, lo *previo* es la actividad personal volitiva y el proyecto espiritual a que ella responde. La persona se adueña de antemano de su tender involuntario y lo administra según lo demande dicho proyecto.

Del mismo modo que los actos se reúnen en la unidad de la persona, los objetos a que dichos actos acceden se reúnen en la unidad de un mundo. Los actos se fundamentan en la persona; los objetos, en el mundo. Puesto que se trata de la unidad de los objetos en tanto que tales, ella resulta accesible también en la reducción fenomenológica:

Si hemos (...) realizado aquí también la reducción fenomenológica; si hemos prescindido de la realidad e irrealidad de los objetos para estudiar tan solo las conexiones esenciales y de sentido de sus puras quiddidades (*Washeiten*) (...), surge entonces el problema: ¿en qué clase de *unidad* se reúnen estas esencias de objeto, en la medida en que ellas llegaran a irrumpir en el ser, y no solo a *ser* en esta o aquella cosa? Solo en este punto se presenta ante nosotros el problema del *mundo (Welt)* en tanto que *unidad de mundo (Welteinheit)* (...). (GW 2, 381)

¹⁷⁹ Bermes (1998) ofrece una interesante exposición de algunos de los múltiples sentidos y facetas del concepto scheleriano de mundo, en contraposición a Husserl y Heidegger.

Haciendo caso omiso de la dudosa identificación de reducción trascendental y reducción eidética que Scheler, una vez más, lleva a cabo, se trata de que los *objetos mismos* se hallan en conexiones mutuas bajo la forma de una unidad a la que pertenecen; unidad cuya estructura es, a su vez, *estrictamente objetiva*. No viene configurada en función de los actos de la persona, lo que, para empezar, la haría equivalente al entorno y disolvería la distinción misma. En segundo lugar, si la estructura del mundo dependiera de alguna clase de actividad subjetiva, no sobreviviría a la reducción fenomenológica que se abre a la pura objetividad de los objetos, haciendo abstracción de todo “interés” tendencial-vital que el sujeto pueda tener en ellos. Los actos de la persona presuponen dicha estructura objetiva del mundo, se dirigen a ella y la reconocen como tal, sin pretender configurarla ellos mismos.

El carácter estrictamente objetivo de la estructura del mundo, que se distingue por completo de la estructura *configurada por referencia al sujeto tendencial* del entorno, se expresa en este otro pasaje: “Pero todo mundo se halla vinculado *a priori*, en su estructura esencial (*wesenhaften Aufbau*), a las conexiones esenciales y estructurales que existen entre las esencialidades objetivas (*Sachwesenheiten*)” (GW 2, 392).

Puesto que la *objetividad en su conjunto* es el correlato de la persona, va de suyo que *únicamente la persona queda excluida de dicho conjunto*: “La persona, y solo ella, no es nunca una ‘parte’, sino siempre el *correlato* de un ‘mundo’: del mundo en que ella se vive” (GW 2, 392). La persona es lo completamente otro que el objeto, y viceversa. Toda reducción de la persona a un objeto, a una parte de mundo, conlleva, en el fondo, su automática despersonalización (*Entpersonalisierung*) (cf. GW 2, 471).

El entorno de la persona humana se construye sobre la objetividad del mundo

Lo anterior no significa que las cosas *en tanto que tales* no puedan seguir funcionando como algo atractivo para las tendencias involuntarias de la persona humana. Puesto que a la persona humana corresponde, no solo un centro espiritual volitivo, sino también un centro tendencial-vital subordinado a aquel, ella debe poseer igualmente un entorno cuya estructura corresponda a la del sistema de tendencias involuntarias que parte de dicho centro. Scheler deja claro que “tanto el destino como la estructura del medio (...) emergen de acontecimientos del sujeto psico-vital en el hombre (*des psychovitalen Subjekts im Menschen*), efectivos por referencia a metas (*zielmäßig wirksamen*), pero que no son actos libremente conscientes ni activos de juzgar, elegir o

preferir, sino automáticos (...)” (GW 10, 353). El sistema de tendencias automáticas, radicado en la dimensión vital humana, no es equiparable al del mero ser vivo, pues tiene su fundamento en el peculiarísimo *ordo amoris* individual de la persona y no en un “*ordo amoris*” vital genérico o específico. No obstante, tiene en común con el sistema de impulsos del ser vivo el hecho de que le corresponde, no menos automáticamente, una estructura de entorno, es decir, la estructura de aquello que es “efectivo” por relación al sistema de impulsos involuntarios.

¿Cómo conciliar el entorno y el mundo como correlatos simultáneos de la persona humana, en tanto que esta posee un centro vital y un centro espiritual? Naturalmente, reproduciendo de manera correspondiente la relación de subordinación del primer centro al segundo. A diferencia de lo que sucede en el mero ser vivo, la objetividad de la cosa ya no queda neutralizada, quedando reducida a su pura función de mero estímulo relativo al centro vital en cuestión, sino que la efectividad tendencial de la cosa se da de antemano *fundada en el ser objetivo de dicha cosa*. La cosa es ante todo objetiva y dada como tal; justamente en virtud de las características objetivas de la cosa dadas como tales, principalmente las de valor, resulta ella atractiva o repulsiva para las tendencias automáticas del sujeto. La efectividad tendencial de la cosa se vive de antemano, por tanto, como mero significado *variable* que la cosa adquiere por referencia a las tendencias del sujeto, siempre sobre la base de la donación previa de su *ser objetivo*. La cosa es lo que es en sí misma, siendo su efectividad tendencial en cada caso un añadido relativo al sujeto que no le pertenece objetivamente. En lugar de construirse el mundo sobre el entorno, como añadido suyo, lo cierto es, por el contrario, que el “entorno” de la persona se construye siempre sobre el mundo dado de antemano como tal. Scheler lo expresa así: “Ante la persona no se encuentra un ‘entorno’ como correlato esencial en el lado objetivo, sino un ‘mundo’, a partir de cuyo contenido el ‘entorno’ representa tan solo la selección de contenidos que es relevante para una unidad corporal (*Leiblichkeit*) y que es vivida en ella como efectiva” (GW 2, 158; nota al pie). El entorno es una *selección realizada sobre la base de la plenitud del mundo objetivo*. No olvidemos que, en su definición del entorno, Scheler habla del “mundo vivido como efectivo sobre nosotros” (GW 15, 202; cursiva mía); primariamente, del “mundo de valores” (GW 2, 156), y solo secundariamente de lo teórico del mundo como portador de dichos valores. La “cosa del entorno” es, por tanto, *cosa del mundo dada como cosa de entorno*, esto es, como cosa-meta. Se trata aquí, naturalmente, del

entorno humano. El estímulo del mero ser vivo ya no es cosa-meta ni cosa-“estímulo”, sino puro estímulo, pues falta el dato primario intencional de la *cosa* del mundo.

Lo que tendremos que ver más adelante es que el entorno humano, como correlato de la vida práctica humana, no se reduce, en realidad, a esta estructura correspondiente de manera automática a la “unidad corporal” o al “sujeto psico-vital” en el hombre. La vida práctica humana incluye también, y de manera primordial, voliciones que parten del centro espiritual. Pero al menos ha quedado aclarado que ni siquiera la dimensión involuntaria del entorno humano, análoga al entorno biológico animal por ser relativa a un sistema tendencial dado, puede definirse sin hacer referencia a la estructura objetiva del mundo y al ser de la persona. Desde el *ordo amoris* fáctico se abre *a la persona*, siempre en primer lugar, el *mundo* objetivo; a continuación, el entorno relativo al sistema tendencial-vital se configura como la selección de aquello del mundo que resulta efectivo por referencia a dicho sistema; y este último, no lo olvidemos, sigue siendo una prolongación automática, en forma de tendencias involuntarias, del *ordo amoris* fáctico *de la persona*, y no un sistema tendencial que le venga dado al ser humano por su simple pertenencia a la especie biológica.

En el mero ser vivo, donde la experiencia de la cosa se reduce a esa pura estimulación que no sabe de la cosa misma en su objetividad, no se elimina, en realidad, la fundamentación objetiva de la efectividad tendencial sobre los rasgos objetivos de la cosa. Lo que sí se elimina es la *conciencia* y el *dato* mismo de la fundamentación: puesto que el mero ser vivo no llega a saber nada de la cosa en su objetividad, no puede reconocer en dicha objetividad el fundamento de la efectividad tendencial que la cosa adquiere por relación a su sistema tendencial. Puesto que para él toda la realidad se agota en lo efectivo sobre sus tendencias, el ser vivo carece por principio de acceso a la *relatividad subjetiva* de dicha efectividad y, con ello, al carácter *limitado subjetivamente* de la totalidad del entorno.

El entorno humano, en cambio, ya no agota lo dado, sino que se muestra como mero agregado subjetivo a una estructura de por sí objetiva, al modo de una pátina o capa de significatividad tendencial variable y subjetiva. El “*entorno*” *de la persona* es un *entorno relativizado de antemano*. El hecho de que no me apetezca leer una cierta novela no reduce el ser de dicha cosa al de una pura fuente de rechazo tendencial automático, como sí sucede en el caso del mero ser vivo. Por el contrario, mi inapetencia tendencial automática no me hace olvidar que la novela posee un *ser objetivo propio*, incluidas sus cualidades de valor objetivas, las cuales están incluso

presupuestas como fundamento de la repulsividad tendencial subjetiva: no me apetece leer la novela porque sé (o preveo) que es objetivamente disvaliosa. Hasta tal punto queda presupuesto este conocimiento que, allí donde la actividad personal da vía libre a tendencias sin tomar en consideración si ello hace justicia al ser objetivo de las cosas (por ejemplo, cuando decido libremente satisfacer una tendencia involuntaria dirigida a algo que se me da, al mismo tiempo, como objetivamente disvalioso), ello adquiere ya la forma del *mal moral*.

Además del pasaje de *El formalismo*, ya citado, donde Scheler plantea con absoluta claridad que el correlato inmediato de la persona es el mundo y que el entorno es una selección de contenidos operada sobre su base, en otro lugar del libro se admite una cierta integración de la estructura tendencial del entorno en el seno de la totalidad del mundo de la persona; si bien de un modo extremadamente técnico. Se trata del pasaje donde se discuten las ideas de “función” (*Funktion*) y “fenómeno” (*Erscheinung*) tal como las entiende Carl Stumpf: la “función” equivale, como sabemos, a la función aprehensora enraizada en el cuerpo vivo y el “fenómeno” consiste en el “contenido” a que dichas funciones apuntan, que en Stumpf se entiende como “contenido sensible” y que en Scheler podría ampliarse a las imágenes perceptivas completas (en el sentido scheleriano de *Conocimiento y trabajo*) de las cosas del entorno.

La contraposición de función y fenómeno se halla contenida dentro de los límites de la persona y de su mundo mismo como parte suya y no puede, por tanto, coincidir en ningún caso con dicha contraposición. Solo si tomamos en consideración, de entre los datos (*Gegebenheiten*) del acto de intuición desprendido del acto personal concreto, el dato “cuerpo vivo” («*Leib*») y el “entorno” («*Umwelt*») correspondiente al cuerpo vivo, y si pensamos además como ejecutado el acto “percepción interna”, pueden venir a donación las “funciones” de Stumpf y sus correlatos (*Gegenglieder*), los “fenómenos”. (GW 2, 388)

Dejando de lado la discusión con Stumpf, lo interesante para nosotros es el hecho de que Scheler presente el entorno, en tanto que correlato del cuerpo vivo, como un “dato” entre otros de los que se ofrecen a los actos de la persona. El cuerpo vivo, el entorno y la correlación esencial entre uno y otro forman ya parte del mundo de la persona. Por supuesto que el cuerpo vivo de que la persona se apropia sigue conservando un entorno a ella correspondiente, pero dicho entorno ya no agota la realidad, como en el caso del ser vivo carente de acceso al mundo, sino que, por el

contrario, se muestra como mero *contenido parcial*, seleccionado tendencialmente y reconfigurado según los impulsos automáticos del sujeto, de la realidad objetiva del mundo en su conjunto.

En *Ordo amoris*, al hilo de la idea de que el ser humano posee un entorno relativo al *ordo amoris* descriptivo o fáctico, se establece que el mismo ser humano, *en tanto que persona*, se comporta *libremente* con respecto a dicho entorno, se apropia de él: “Aunque el destino (*Schicksal*), al igual que la estructura del medio (*Milieustruktur*), no se halla libremente elegido, sin embargo, puede el hombre *comportarse* con respecto a él *con libertad personal* (*personfrei*) de muy diversa manera” (GW 10, 352); “él puede (...) por principio rechazar o, por lo menos, transformar tanto la estructura de su entorno (*Umweltstruktur*) (no solo su contenido en cada caso contingente) como su destino en todos los grados de la perfección” (GW 10, 353). Veamos esto en detalle.

Recordemos primero que la estructura del entorno de que aquí se trata tiene carácter involuntario, pues supone la prolongación automática, no libre, de un *ordo amoris* fáctico a través de un sistema tendencial-vital. Citemos de nuevo: “Tanto el destino como la estructura del medio (...) emergen de acontecimientos del sujeto psico-vital en el hombre (*des psychovitalen Subjekts im Menschen*), efectivos por referencia a metas (*zielmäßig wirksamen*), pero que no son actos libremente conscientes ni activos de juzgar, elegir o preferir, sino automáticos, si bien modificables con la cooperación ajena” (GW 10, 353). Desde el *centro tendencial-vital humano*, que la persona humana comparte con el mero ser vivo (con las notables diferencias ya señaladas), surge un tender involuntario que posee carácter teleoclino automático según rigurosas direcciones de valor. A dicho tender y a sus direcciones de valor corresponde una estructura determinada de entorno. En tanto que contrafigura de un sistema tendencial involuntario, el entorno humano se caracteriza, como el del ser vivo, por hallarse estructurado *por referencia al sujeto tendencial* de manera totalmente automática.

El *centro espiritual*, en cambio, se abre intencionalmente a la objetividad en general y, muy particularmente, al orden objetivo de valores y a la *determinación individual* objetiva de la persona, es decir, a su esencia ideal de valor, la cual puede oponerse al *ordo amoris* fáctico encarnado automáticamente en tendencias involuntarias. Pero la libertad de la actividad personal no reside en que ella configure *a su antojo* la objetividad. En tal caso, el mundo seguiría siendo una estructura *relativa al sujeto*, pero decidida *voluntariamente* por él y no al modo de una simple prolongación automática de tendencias involuntarias. Por ejemplo, podría pensarse que la libertad de la persona

consiste en que ella elige voluntariamente cuál es su esencia ideal de valor. Scheler insiste, sin embargo, en que la determinación individual de la persona no es establecida por ella misma, sino algo que la persona *descubre* (y acerca de lo cual se puede engañar) (cf. GW 10, 351), y lo mismo vale para la objetividad en general. Lo contrario supondría disolver, de hecho, la idea misma de objetividad. Por tanto, la estructura del mundo ya no es relativa al sujeto de ninguna manera, ni como prolongación automática de sus tendencias involuntarias ni como fruto de su libre albedrío. Según propuse más arriba, la libertad de la actividad personal se funda, aunque pueda resultar paradójico, en este acceso cognoscitivo intencional a lo absolutamente objetivo e independiente del sujeto. En él se revela la propia *relatividad* de su entorno automático y se abre la posibilidad de un obrar libre dirigido a la objetividad misma, al margen y por encima de toda significatividad tendencial que esta pueda adquirir por relación a las tendencias fácticas. Mientras que el mero ser vivo permanece preso en los límites de su entorno, establecidos a imagen y semejanza de su sistema tendencial involuntario, la persona humana se halla en una permanente trascendencia de dichos límites, pues *conoce* las cosas como cosas más allá del papel que ellas interpretan variablemente como fuentes de estimulación por relación al sujeto tendencial. Como sabemos, la persona humana ya no se ve limitada a reaccionar automáticamente a estímulos, sino que, volcada en la objetividad del mundo, queda liberada de toda pura estimulación.

Sin embargo, en un cierto punto de *Ordo amoris* Scheler parece limitar sustancialmente la relevancia de la actividad libre de la persona. Según explica, la “libertad de elección” del ser humano como persona tiene el carácter de “actos electivos libres que se desarrollan *dentro de los límites de la estructura de su medio* y de su destino, y que *no pueden escapar del campo por ellos determinado*” (GW 10, 353; cursiva mía). Esta restricción del campo de la libertad al campo definido por el entorno podría interpretarse como una renuncia a las descripciones hechas hasta aquí: aunque se reconoce un acceso intencional a la objetividad en sí misma, solo se conoce en su objetividad lo perteneciente de antemano al entorno. De modo que el acceso al mundo está limitado por la estructura del entorno y, en el fondo, lo que se hace libremente ha de coincidir plenamente con el tender involuntario.

Es evidente que esto no puede ser sostenido en serio por Scheler¹⁸⁰, pues ello contradiría su idea de que la acción libre de la persona puede llegar a “rechazar o transformar (...) la estructura de su entorno” (GW 10, 353). El sentido de la afirmación de Scheler según la cual dicha actividad se realiza en los límites del entorno ha de residir en algo que ya hemos reconocido antes: que, al fin y al cabo, el *ordo amoris* fáctico del que parte la actividad libre de la persona es el mismo que se desarrolla en la forma de tendencias involuntarias desde el centro tendencial-vital. Por tanto, es de lo más natural que *coincidan* sus límites: la sección de la objetividad total (del orden objetivo de valores, ante todo) que me interesa conocer como tal objetividad y a la que me interesa responder volitivamente coincide con aquella a la que me interesa tender involuntariamente, pues el *interés de fondo* es uno y el mismo en cada caso. Es decir, mi comportamiento libre está referido a lo mismo (a las mismas clases y cualidades de valor, principalmente) que mi tender involuntario. Pero esta coincidencia afecta tan solo, como bien lo expresa Scheler, a los *límites* en que se desarrollan tanto la acción voluntaria como el tender involuntario; no significa, ni mucho menos, que deban coincidir *lo sancionado por la voluntad y lo tendido involuntariamente*.

La apropiación volitiva de lo tendencial involuntario implica que la persona, libremente, da vía libre o inhibe sus tendencias involuntarias, en atención a la objetividad misma, a las exigencias objetivas del reino de valores en general y de la esencia individual de valor en particular. Esta *administración libre del tender involuntario* presupone, como es evidente, que lo dictaminado por el conocimiento objetivo y establecido voluntariamente no tiene por qué coincidir con aquello a lo cual se tiende involuntariamente; y que, incluso donde coinciden, lo elegido no es elegido por ser meta de una tendencia involuntaria, sino en virtud de sus rasgos objetivos de valor.

Una vez más, lo crucial reside en la presencia del *valor del conocimiento* en el *ordo amoris* fáctico de la persona humana. El amor al conocimiento es excepcional en la medida en que no se deja desplegar en la forma de un tender involuntario, ya que ello sería contradictorio: el tender involuntario, por principio, no se interesa en la objetividad tal como es, en la “verdad”, sino solo en su atractividad o repulsividad por relación a las propias tendencias. Esta dirección de amor parece reclamar desarrollo, necesariamente,

¹⁸⁰ No obstante, la idea de que el acceso a la objetividad presupone la estructura de entorno parece encajar con la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción estudiada en la Segunda parte, aplicada al ser humano.

en un acto cognoscitivo de la persona. En virtud de este acto, la persona accede a aquello que el centro tendencial-vital tiene vedado por principio: a la objetividad en su ser propio, es decir, al mundo que se encuentra más allá de toda estructura subjetiva de entorno, aportándole fundamento. Con ello, se accede también al orden objetivo de valores y al *ordo amoris* ideal de la persona. La primera noticia que se tiene de este último es indirecta, como se dijo más arriba: a través de la experiencia de la inadecuación del *ordo amoris* fáctico.

Así, aunque el *ordo amoris* fáctico del centro espiritual y el del centro tendencial-vital son uno y el mismo, e igualmente imperfectos, desde el centro espiritual se ofrece un conocimiento intencional objetivo de valores que queda traducido automáticamente en una *crítica de sí mismo*: al obrar en virtud de dicho conocimiento, es decir, haciendo lo que hago *por ser lo objetivamente bueno*, y no por ser aquello a lo que ya *tiendo automáticamente* de antemano, estoy ya poniendo en cuestión mi sistema de tendencias y, en último término, el *ordo amoris* fáctico del que ellas parten. Solo de esa manera resulta posible la administración de las tendencias involuntarias entrañada en la idea de la apropiación personal del centro tendencial-vital.

Por tanto, la coincidencia de los límites de lo *amado voluntariamente*, desde el centro espiritual, y de lo “*amado*” *involuntariamente*, desde el centro tendencial-vital, no conduce a un estancamiento de la voluntad, como si esta fuera incapaz, en realidad, de ofrecer nada distinto a lo que ya ofrecen las tendencias involuntarias. Como vimos más arriba, el *ordo amoris* fáctico de la persona humana incluye en sí el principio de su propio cambio: el amor al conocimiento. Esta dirección de amor, inaplicable desde el centro tendencial-vital, pero sí desde el centro espiritual, abre la vía a una transformación del corazón. Dicha transformación debería modificar tanto la actividad libre de la persona como su tender involuntario, ya que en la base de ambas reside uno y el mismo *ordo amoris* fáctico modificado.

De manera que, aunque Scheler parece plantear que la libertad de la persona se desarrolla dentro de los muros de su entorno, lo cierto es que ella realiza, como mínimo, una actividad que la pone en todo momento fuera de dichos muros: la del conocimiento objetivo del valor. Por más que Scheler afirme que la persona necesita, para modificar efectivamente la estructura de su entorno, de la “cooperación constitutivamente necesaria de seres que se encuentren fuera de su destino y de la estructura de su medio”

(GW 10, 353)¹⁸¹, toda persona tiene a su disposición la posibilidad de juzgarse a sí misma “como” desde fuera: desde la objetividad del valor y, más particularmente, desde la objetividad de su propia esencia individual de valor. La vía para esta transformación del propio entorno se ha ofrecido antes en la forma del *amor a sí mismo* (*Selbstliebe*), donde la persona se contempla a sí misma tal como la vería Dios. Solo adoptando este punto de vista “externo” al propio entorno y al *ordo amoris* fáctico, con la esencia ideal de valor de la persona como faro, puede siquiera intentarse esta trascendencia radical del propio tender involuntario, que no solo lo administra, sino que de hecho lo modifica, en la forma de una “sanación” de las ‘falsas tendencias’ (*«Heilen» der «falschen Tendenzen»*)” (GW 10, 354), tal como lo expresa Scheler invocando a Goethe. Donde las tendencias en cuestión son “falsas” o “incorrectas” en el sentido, naturalmente, de que traicionan con su dirección automática de valor el proyecto espiritual en que la persona se halla embarcada bajo la iluminación ofrecida por su determinación individual de valor.

La esencial individualidad del mundo, compatible con su naturaleza no relativa al individuo

En virtud de la estricta correlación intencional entre persona y mundo, Scheler establece que “a cada persona individual corresponde también un *mundo individual*” (GW 2, 392). Pero esto no puede significar que el mundo sea relativo al sujeto en ningún sentido y que haya tantos mundos como personas, del mismo modo que sucede con el ser vivo y las estructuras de entorno. Para aclarar esta idea, conviene señalar que, para Scheler, toda estructura o legalidad objetiva y todo objeto en general permanecen como una mera abstracción salvo en la medida en que pasan a ser objeto para una persona; de lo contrario, la suya es “solo una objetividad abstracta” (GW 2, 392).

El mundo es objetivo en el sentido de que su ser *no depende* del sujeto (no es simple proyección suya), pero también en el sentido de que dicho ser autosubsistente lo es siempre *para o frente* a un sujeto, es decir, que es *ob-iectum*. La idea de Scheler es que, por objetiva que sea la estructura del mundo en el primer sentido, ella solo alcanza cumplimiento concreto en tanto que “objeto” en el segundo sentido, como correlato del

¹⁸¹ Scheler parece estar pensando aquí en la transformación de la persona a través del seguimiento de un *modelo*, encarnado en tales o cuales personas modelicas, cuyo ejemplo invita al esfuerzo propio por lograr una mayor aproximación a la esencia individual de valor. Esta cuestión, avanzada ya en *El formalismo*, fue desarrollada por Scheler en *Modelos y líderes* (*Vorbilder und Führer*, 1911-1921), trabajo que apareció póstumamente; cf. GW 10, pp. 257-344. Para este tema, véase también Sánchez-Migallón (2006).

acto intencional de una persona determinada. El acto, según vimos, es una pura abstracción mientras no pasa a tener el nombre y los apellidos de una cierta persona que lo ejecuta; correlativamente, la objetividad es puramente abstracta mientras no pasa a ser objetividad intencional para el acto individual de la persona. El mundo es objetividad, pero siempre objetividad para un “quién” estrictamente individual; es un “en sí”, pero un “en-sí-para-mí”. La relación de la persona con el mundo es siempre individual, pero sigue siendo una relación con la *objetividad* misma. Por tanto, no puede equipararse a la significatividad tendencial construida *por referencia al sujeto* que configura el entorno. Dicho con máxima concisión: el mundo es *correlato* de la persona y, en tanto que tal correlato, siempre *individual*, pero no *contrafigura* del sujeto en ninguno de sus aspectos. El mundo es esencialmente *para mí*, pero *en sí*; no *por referencia a mí*.

Desarrollemos esta idea un poco más. El mundo no posee la objetividad anónima e inaccesible de un reino de cosas en sí, sino que consiste siempre en *el ser en sí en tanto que siendo para alguien*, donde dicho alguien es siempre un “quién” particular. Todo mundo es siempre “mundo concreto exclusivamente en tanto que *mundo* de una *persona*” (GW 2, 392); toda objetividad concreta lo es como correlato de una persona concreta, y demanda *plenificación individual* en forma de actos cuya esencia, como sabemos, es siempre distinta según la persona que les sirva de fundamento. Por ejemplo, el valor estético posee carácter objetivo, pero permanece como mera abstracción mientras no se actualiza en la forma de un percibir afectivo de *esta* persona dirigido a dicho valor.

Scheler plantea esto de una manera muy interesante: tanto la persona como el mundo pertenecen ya al *ser absoluto* (la persona “se halla fundamentada en el ser absoluto” y, “al igual que el mundo”, “es representante del ser absoluto”, *absolutes Sein... darstellend*) (GW 2, 394), pero de tal modo que entre uno y otro se establece una relación intencional y se reclaman el uno al otro como miembros de dicha correlación. Todo acceso al ser absoluto mismo, por tanto, es por esencia personal y, en definitiva, individual. “Nos encontramos en el reino de la cosa en sí”, dice Scheler, en la medida en que tomamos en consideración aquello que es “dado puramente en sí mismo (*rein selbstgegeben*)” a la persona (GW 2, 393). El ser absoluto no solo no pierde su carácter absoluto por ser dado a la persona, sino que de hecho se plenifica únicamente en la medida en que llega a ser *para ella*. Colocar el reino de la cosa en sí en el ámbito de lo *por principio no dado*, pudiendo apuntar a ella solo en cuanto “idea” en el sentido

kantiano, y entender que todo contacto con la persona supone un empañamiento, es algo que, según Scheler, solo puede hacer quien reduce el carácter *absoluto* del ser a “validez universal”. Únicamente en ese caso se puede confundir la idea scheleriana del “ser en sí para mí” con un relativismo subjetivo.

“El mundo” no es de ninguna manera una “idea” [en sentido kantiano], sino un ser absoluto, en todo punto concreto e individual (*ein absolutseiendes, überall konkretes, individuelles Sein*), y la intención (*Intention*) al mismo solo se convierte en una idea por principio no susceptible de cumplimiento, dirigida a algo puramente mentado, en la medida en que exigimos que sea “dado” y dado en sí mismo a una *pluralidad* cualquiera de personas individuales; o en la medida en que pretendamos poder convertir en condición de su existencia, y de toda clase de existencia, una “validez universal” del establecimiento y determinación de su ser y de su contenido mediante conceptos y principios generales. Pues una tal determinación es esencialmente imposible para el mundo. (GW 2, 393)

Que el mundo sea individual significa que el *ser absoluto* es dado en cada caso a una persona determinada; no, en cambio, que a cada persona le sea dada una *deformación*, relativa al sujeto, del ser absoluto, el cual quedaría entonces siempre más allá de todo “dato” como pura mención vacía. Es en virtud de este planteamiento que Scheler rechaza la noción “trascendental” de verdad, cuyo sujeto es una razón trascendental de la cual la persona concreta representa siempre una “contingente limitación corporal o yoica”, o una “mera parte del mundo empírico” (GW 2, 394). Si la persona tuviera dicho carácter estrictamente negativo, sería necesario, en efecto, superarla en la idea de aquella “razón trascendental” para alcanzar el ser absoluto. Puesto que la persona participa positivamente del ser absoluto, como aquella parte suya que *toma conciencia del ser absoluto mismo en la forma de un mundo de objetos*, lo correcto es decir que la verdad, por principio, es siempre *personal*, sin quedar por ello convertida en una falsa verdad, relativa al sujeto. El carácter personal de la verdad, ajeno a todo relativismo y subjetivismo, no se halla fundado en la esencia de la verdad, sino, según Scheler, ya en la “esencia del ser” mismo: “La verdad metafísica, o ‘la’ verdad misma, *tiene* incluso que tener un contenido distinto para cada persona —en los límites de la estructura apriórica del mundo—, y ello justamente porque el contenido del *ser* mismo del mundo es diferente para cada persona” (GW 2, 394).

Esto último vuelve a asemejarse a una fórmula relativista, pero la apariencia se disuelve si tenemos en cuenta los dos sentidos de objetividad mencionados más arriba: el *ser absoluto* es “objetivo” en tanto que no constituido o proyectado desde el sujeto; el *mundo* es “objetivo” en tanto que correlato objetivo de actos intencionales de una persona. Lo individual, en sentido estricto, no es el ser absoluto, sino solo el mundo, es decir, esa parte del *ser absoluto devenida correlato intencional* de actos personales individuales. La “objetividad” individual del mundo como correlato es perfectamente compatible con el carácter absoluto (“objetivo”, en el primer sentido) del ser en sí. A cada persona corresponde un mundo individual, con un contenido propio, porque cada persona ejecuta un acceso individual al ser absoluto. Lo individual es el acceso intencional al ser absoluto y aquello que de él queda seleccionado como objeto, es decir, el “mundo”, pero no el ser absoluto mismo.

El argumento más decisivo de Scheler para defender la naturaleza personal del mundo y de la verdad sobre el mundo es el siguiente: el ser absoluto, reducido a aquello que tiene de válido universalmente para todo sujeto, no es más que una *parte empobrecida* suya. El ser absoluto, dado intencionalmente como mundo, incluye contenidos que, sin perder su naturaleza absoluta, poseen una referencia esencial a personas concretas y a su salvación: el correlato de cada acto personal “incluye también una peculiaridad última, no aprehensible mediante conceptos esenciales relativos a esencialidades generales; un rasgo esencial original que es propio única y exclusivamente del ‘mundo’ de esta persona y de ninguna otra” (GW 2, 393). Esto constituye, a su vez, un “rasgo esencial general de todo *mundo posible*” (GW 2, 393). Quizá pueda servir como ejemplo el amor genuino que alguien me profesa, el cual no es “válido universalmente”, pues remite única y exclusivamente a mi persona, pero que no por ello deja de formar parte del ser absoluto del mundo, como una parte suya que no “vale” más que para mí; en términos vocacionales, que solo me apela a mí, sin que por ello la apelación deje de tener carácter objetivo, absoluto y plenamente *verdadero*, no relativo en nada al sujeto. Como decía Scheler en el pasaje citado sobre la verdad personal, este contenido estrictamente individual del mundo se da todavía, de manera rigurosa, “dentro de los límites de la estructura del mundo” en su plena objetividad, como algo que pertenece objetivamente a dicha estructura.

Más arriba se mencionó que este punto de vista, aplicado a la idea del bien, conlleva que lo bueno no puede restringirse a lo que se deriva de valores universalmente válidos. Según lo expresa Scheler, “solo *la visión conjunta y la compenetración* de los

valores morales *universalmente válidos* con los *individualmente válidos* aporta la *plena evidencia de lo bueno en sí*” (GW 2, 484).

En esta plenitud se incluyen aquellas cualidades y relaciones de preferencia que son cognoscibles por todos y en todo tiempo. Se trata de los valores y leyes de preferencia *universalmente válidos* como tales. Hay también, empero, cualidades y relaciones de preferencia que solo se aplican a *individuos*, que de antemano (*von Hause aus*) corresponden solamente a ellos y que, en consecuencia, solo son cognoscibles y realizables por ellos; que, al mismo tiempo, pueden llegar a ser vistos solo en momentos *excepcionales* del desarrollo histórico, de modo que en cada nuevo estadio del mismo han de hacerse progresivamente visibles nuevos valores y relaciones de preferencia. (GW 2, 485-486)

Hasta tal punto debe distinguirse entre este contenido *estrictamente individual* que engloba el mundo, por un lado, y la significatividad o efectividad tendencial relativa al sujeto, por otro, que, según Scheler, es la superación de esta última la que permite un acceso nítido al ser absoluto como tal, incluyendo tanto lo que tiene de válido universalmente como aquello que tiene de estrictamente “para mí”. Esto encaja con la idea de que solo se accede a la pura cosa teórica y al puro bien una vez se ha trascendido la “cosa de partida”: la cosa objetiva en su referencia al tender. No hay que superar la persona, sino solo “su yo, su corporalidad (*Leiblichkeit*) y, ante todo, sus prejuicios relativos a la especie, a la raza y todo el resto de ‘prejuicios’ que constriñen precisamente la esencia de su personalidad”; objetivando estos factores limitadores, “se levanta progresivamente, ante su pura personalidad, el mundo absoluto a ella correspondiente por esencia, a partir del vano tejido de las meras ‘relaciones de mundo’” (GW 2, 394). Por ejemplo, aplicada esta idea al acto de amar, surge la posibilidad de que, “bajo la influencia de las pasiones y de los impulsos se vea trastocado el orden jerárquico” objetivo de valores, y nuestro amor se vuelva con ello “incorrecto y desordenado” (GW 10, 367).

En efecto, el ser para mí del ser en sí o absoluto no debe confundirse con esa proyección subjetiva de anhelos tendenciales sobre el ser en sí que es la estructura tendencial del entorno; solo esta última “distorsiona” subjetivamente la objetividad. El acceso intencional al mundo, a diferencia del acceso tendencial automático al entorno, es desde el principio *anhelo de objetividad*, el cual puede llegar a verse impedido por esos anhelos tendenciales-vitales que pueden denominarse “egocéntricos” al tener su

centro en el yo psíquico vital (que Scheler distingue con insistencia de la persona). En cambio, el proyecto espiritual que se apropia en cada caso de un mundo individual es pura preocupación por el ser absoluto, en la medida en que constituye precisamente *la respuesta de la persona a la llamada que dicho ser absoluto le dirige*.

Aunque no la encontramos de manera expresa en Scheler, sino solo implícitamente en la noción de “vocación” (*Beruf*), quizá sea esta la caracterización más eficaz de su idea no relativista del “mundo individual”: como ser absoluto, dado intencionalmente, que apela individualmente en cada caso a la persona concreta. La relación entre persona y mundo es individual, pero su *punto de partida* no está en las necesidades del sujeto, sino en el ser absoluto que pide cuentas a la persona. Ante todo, son las cualidades objetivas de valor radicales en el ser absoluto las que demandan inmediatamente una respuesta adecuada por parte de cada persona. A diferencia de lo que sucede con la resolución de procesos vitales, la salvación personal no es el *objetivo* de esta relación de la persona con su mundo, sino su *resultado*. La motivación para la salvación viene, como en Kant, del lado objetivo: el sujeto no configura la realidad a imagen y semejanza de sus anhelos, sean del tipo que sean e incluso aunque consistan en algo tan elevado como la salvación personal, sino que es la realidad la que exige al sujeto una respuesta apropiada, *solo de la cual depende la salvación individual*; e incluso si lo exigido contraviene todo anhelo actual del individuo.

Mi mundo individual, por tanto, no es “mío” en el mismo sentido en que lo es el entorno para el ser vivo, es decir, en tanto que relativo a mí, sino solo como aquella parte de la totalidad del ser en la cual se decide *mi salvación personal*. Dicha salvación no se produce en desconsideración de la objetividad misma, al modo del proceso vital que solo maneja estímulos, sino siempre en una cierta relación con dicha objetividad. La individualidad esencial del mundo de la persona humana presupone, por tanto, su estricta objetividad.

Esto es lo contrario de todo *relativismo* y, sin embargo, no supone incurrir en el error inverso del *objetivismo*: no reconocer que la apelación del ser absoluto es siempre apelación a la persona concreta, y no a un “sujeto trascendental” anónimo. El ser en sí no es dado sin más y de la misma manera a todo individuo, sino que se ofrece como campo de salvación para la persona concreta, exigiendo siempre deberes individuales que no se contraponen ni sustituyen, sino que se *añaden* crucialmente a los deberes universales. La tarea de la persona, como preocupación por la realidad objetiva, incluye

siempre, por tanto, una dimensión estrictamente “para sí” que pierde de vista todo afán de universalización.

Microcosmos y macrocosmos

Que la objetividad se muestre en cada caso de manera individual, planteando una vocación siempre peculiar para cada persona, conlleva que tampoco se muestre la objetividad total, sino solo una parte de ella: aquella parte a la cual la persona está llamada como su campo de salvación, según el contenido de su *ordo amoris* ideal. La persona humana finita no está llamada a dirigir su amor en todas las direcciones de valor posibles; más bien, su vocación reside en una *profundización especial*, realizada en forma de movimiento de permanente descubrimiento, en ciertos sectores de la jerarquía objetiva de valores, sin menoscabo del resto de sectores ni de las relaciones jerárquicas objetivas entre ellos. El hecho de que el científico se halle volcado al amor a los valores del conocimiento verdadero no implica que deba descuidar por completo su relación con el resto de ámbitos de valor, ni mucho menos trastocar la jerarquía objetiva poniendo los valores del conocimiento en el lugar más alto de la escala¹⁸². Simplemente, su acceso a la plenitud de valor del mundo (y, derivadamente, a su plenitud teórica, en virtud de la primacía del valor sobre lo neutral) posee unos límites establecidos rigurosamente por su propia *esencia personal*. La vocación tiene por campo de realización, no la totalidad inabordable del ser, sino el mundo “individual” de la persona, “su” mundo, el mundo a que ella está llamada, como *sección* de aquella totalidad.

Ahora bien, ¿acaso se agota la unidad total del ser absoluto en la suma de todos los mundos individuales, es decir, en la suma de todas las “perspectivas” parciales, personales y vocacionales, de dicha unidad total? Podría pensarse, más bien, que “un único mundo idéntico y real” se halla en la base de la pluralidad de mundos individuales. Esta unidad concreta, englobadora de todos y cada uno de los mundos individuales, es denominada por Scheler “macrocosmos”: “Todos los *microcosmos*, es decir, todos los ‘mundos personales’ individuales, son entonces a la vez —si acaso hay un único mundo concreto al que todas las personas dirigen la mirada—, sin perjuicio de su totalidad de mundo, partes del macrocosmos” (GW 2, 395).

¹⁸² En tal caso, ya no se trataría de la genuina vocación de un *ordo amoris* sano, sino, en términos de Scheler, de ese peculiar trastorno del *ordo amoris* que es la idolatría, donde a cualquier valor que no posee objetivamente carácter supremo se atribuye erróneamente dicho carácter. Se trata entonces de una falsa vocación que no tiene su origen en el amor, sino en una enfermedad del amor.

Dicha unidad total y concreta reclama, a su vez, su correlato personal, en virtud de la conexión esencial entre persona y mundo. Se trata, en este caso, de la persona infinita y concreta de Dios, cuya existencia y, con ella, la del macrocosmos, no puede establecer la filosofía, según asegura Scheler, sino que solo puede ser revelada a través del santo, es decir, de la persona que establece relación directa con aquella persona infinita. Dada esta restricción, Scheler no llega a afirmar propiamente el macrocosmos ni su correlato personal infinito; se limita a establecer que, en caso de que lo hubiera, dicho correlato no podría tener ninguna forma impersonal (razón trascendental, etc.). Y que ello añadiría una dimensión nueva a la salvación individual; correlativamente a la relación de fundamentación entre microcosmos y macrocosmos, los actos personales individuales hallarían también su fundamento en una comunidad con la persona infinita: “Todo *amare, contemplare, cogitare, velle* se halla conectado intencionalmente con el *mundo único concreto*, el macrocosmos, en la forma de un *amare, contemplare, cogitare y velle ‘in Deo’*” (GW 2, 396). Esto último significa que todo acto humano moralmente bueno se presenta como “coincidente” (*koinzidierend*) en su contenido, que no “idéntico” realmente, con los actos divinos (GW 2, 219).

Frente a la prudencia de Scheler, ¿no podría aventurarse, más bien, que la idea del macrocosmos está ya *presupuesta* en la donación de todos y cada uno de los mundos individuales? Dicho de otro modo, que todo mundo individual es dado siempre al mismo tiempo como *mero microcosmos*, como mera “perspectiva” mía, si bien plenamente objetiva, de un *único mundo real total* al que la persona finita se asoma sin poder llegar a abarcarlo. A diferencia del ser vivo que no sabe nada de la limitación de su entorno, la persona humana reconoce la objetividad como tal y, en consecuencia, es también capaz de reconocer que ella excede los límites de lo que puede serle dado. Por tanto, la parcialidad del mundo individual de la persona se muestra ella misma *como tal parcialidad*. ¿No queda, entonces, asumido tácitamente el macrocosmos como esa totalidad inabarcable de la cual es parte el mundo individual?

En realidad, no es así. Es cierto, sin duda, que la persona humana finita tiene conciencia del ser absoluto como algo que rebasa esencialmente los límites de aquello que le puede llegar a ser dado intencionalmente de él; es decir, los límites de su mundo individual. Pero la idea scheleriana del macrocosmos entraña algo mucho más grave: no solo que el mundo individual se muestre siempre como mera sección de una totalidad inabarcable de ser, de modo que reuniendo todos los mundos individuales obtengamos el anónimo ser absoluto total del mundo, sino que esta totalidad de ser es, a su vez,

mundo para una persona infinita, no teniendo ya nada de anónimo. Lejos de permanecer como una totalidad “abstracta” que no es dada nunca en sí misma, ya que tan solo se me da en sí misma una *parte* de dicha totalidad (y se me da como tal parte), según la idea de macrocosmos *el ser absoluto total es el correlato objetivo concreto de una persona concreta*: la persona de Dios. Aquello que no es objeto para mí, puede ser objeto para otra persona finita; pero *todo*, incluso aquello que no es objeto para *ninguna* persona finita, es siempre al menos objeto para una persona infinita. De modo que el acceso al mundo individual tiene, en el fondo, aquel carácter de participación en los actos divinos antes señalado por Scheler: cada acto mío se muestra como actualización de un acto de Dios.

La prudencia de Scheler parece estar, pues, justificada, en la medida en que no cree que este posible carácter de participación en lo divino venga dado sin más en los actos de las personas humanas. Para manifestarse, ese rasgo precisa por esencia *ser revelado*. Lo único que puede determinarse filosóficamente al margen de dicha revelación es, efectivamente, la finitud de todo mundo individual, que se muestra como tal finitud; pero no que la relación de dicha finitud con la infinitud obedezca necesariamente a la naturaleza de la relación entre un microcosmos y un macrocosmos, según ha quedado caracterizada¹⁸³.

Resumen provisional de la relación entre persona humana, mundo y entorno

El núcleo de la persona humana radica en su *ordo amoris*, es decir, en el peculiar diseño de su apertura afectiva originaria a la realidad en general. Como correlato inmediato de dicho orden del amar, a la persona se le presenta un *mundo individual* que es sección, devenida objetividad intencional *para* la persona, del ser absoluto mismo del mundo¹⁸⁴. Únicamente sobre la base de la objetividad intencional del mundo, tal como

¹⁸³ En el prólogo a la tercera edición de *El formalismo* (1927), Scheler reconoce su cambio de postura sobre el problema metafísico del ser absoluto y, tras insistir en que dicho cambio no solo no le obliga a alterar el contenido de la obra publicada en 1913/1916, sino que incluso se basa en él, puntualiza lo siguiente: “Únicamente en el apartado VI. A., Cap. 3 d) (recogido en el índice bajo el título ‘Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios’) deberían realizarse hoy algunas modificaciones” (GW 2, 17). No pretendo evaluar aquí en qué medida el pensamiento del Scheler tardío se distancia de la noción de macrocosmos presentada en *El formalismo*, aunque es evidente que la prudencia de dicha obra es abandonada en los años posteriores. Téngase en cuenta, por cierto, que el “microcosmos” entendido como “mundo individual” de la persona no coincide con el concepto de microcosmos que Scheler aplicará más tarde al propio *ser humano*, como aquel ser que acoge en su interior todos los modos de ser radicados en el ser absoluto y sus relaciones mutuas.

¹⁸⁴ Dejo aquí de lado el delicado problema de la intersubjetividad, es decir, del acceso de la persona al resto de personas, las cuales, por definición, ya no son partes de ningún mundo. La alteridad del prójimo,

es abierta desde los actos primitivos de amor, se establece en un segundo momento el entorno humano, que no es más que el mundo mismo devenido “objetividad práctica”. Lo que Scheler llama “estructura de entorno” (*Umweltstruktur*) en *Ordo amoris* y en ciertos pasajes de *El formalismo* corresponde tan solo a la dimensión del entorno humano que entronca con la vida tendencial involuntaria, anclada en el centro tendencial-vital humano. Se trata de la peculiar estructura de lo “efectivo” sobre dichas tendencias, que descansa, ella misma, en el *ordo amoris* fáctico de la persona concreta, desplegado automáticamente en forma de un tender involuntario; y que no es equiparable, por tanto, a la estructura del entorno biológico del mero ser vivo, la cual se retrotrae a un “*ordo amoris*” genérico para toda vida o, como mínimo, propio de la especie biológica.

En la próxima sección, el estudio de la teoría scheleriana de la volición nos permitirá completar esto con una descripción de la dimensión volitiva del entorno humano. Veremos que Scheler ofrece, además, un punto de vista muy particular sobre la relación entre volición y tender involuntario, abriendo la posibilidad de plantear en qué consistiría la conexión entre las dimensiones volitiva e involuntaria del entorno humano. Con esto, habremos ganado una visión clara de la *unidad* de la vida práctica humana referida al entorno en general, no solo al involuntario; es decir, de la unidad del obrar humano que tiene por correlato es aquel “*Milieu*”, eminentemente volitivo y compuesto de “*Sachen*”, cuya primera caracterización aportamos al comienzo de la Segunda parte.

para no quedar cosificada, demanda un tratamiento completamente diferente al de la relación con el mundo: no se trata de una relación sujeto-objeto, sino sujeto-sujeto. Scheler ha dedicado *Esencia y formas de la simpatía*, en buena medida, a tratar dicha cuestión, que posee especial importancia en el conjunto de su pensamiento: más arriba se señaló que, en Scheler, la transformación del *ordo amoris* fáctico o descriptivo pasa fundamentalmente por la relación con el prójimo, con las otras personas, antes que con el mundo.

SECCIÓN B. QUERER, DESEAR Y TENDER INVOLUNTARIO EN *EL FORMALISMO EN LA ÉTICA* (1913-1916)

En la sección precedente hemos descrito la *persona humana* como un ser dotado de *dos centros de actividad*: uno tendencial-vital y otro espiritual volitivo. Del primero parte un tender involuntario; del segundo, una actividad que pertenece ya al nivel voluntario del tender. Dedicaremos la presente sección a profundizar en algunos atributos fundamentales de ambas clases de tendencia y en la relación entre ambas, que, como ya sabemos, tiene la naturaleza *unitaria* de una determinada subordinación de lo involuntario a lo voluntario. Se hará hincapié en la diferente vinculación de cada una de ellas con las vivencias de tipo cognoscitivo.

Comenzaré ofreciendo una visión sistemática de algunas características del *querer orientado a fines* tal como lo entiende Scheler en *El formalismo*. Después se brindará una exposición de la particular teoría scheleriana del *deseo* (*Wunsch*), que permite plantear la noción de un acto voluntario distinto del querer propiamente dicho. El querer y el desear constituyen por igual actos voluntarios de la persona, aunque solo el primero está relacionado de manera positiva con la *acción*. Para finalizar, se intentará clarificar el puesto que lo *cognoscitivo* ocupa en las tendencias involuntarias dirigidas a metas del centro tendencial-vital, así como la relación de fundamentación que establece Scheler entre las metas involuntarias y los fines de la voluntad.

1. El querer orientado a fines

La esencia del *querer* (*Wollen*) se halla íntimamente vinculada a la esencia de aquello que es su correlato propio e inmediato: el *fin* (*Zweck*) o, más precisamente, el *fin de la voluntad* (*Willenszweck*). Todo querer es un querer de fines y se distingue terminológicamente, en el texto de Scheler, del mero tender (*Streben*) dirigido a una meta (*Ziel*), aunque el autor utiliza en ocasiones el término “*Streben*” para referirse a lo tendencial en general, ya sea voluntario o involuntario. Dedicemos ahora unas páginas a establecer los rasgos que representan lo peculiar del querer dirigido a fines y que nos permiten distinguirlo de otras clases de tendencia.

1.1. Fundamentación del querer en el percibir intencional

Fundamentación en el percibir afectivo intencional de los valores de lo querido

Scheler plantea con absoluta claridad que todo querer se funda en un conocimiento afectivo de los valores de lo querido:

El *querer* moral y el *comportamiento moral* en general se hallan fundados de tal manera en este conocimiento de valor (...), con su propio contenido apriorístico y su propia evidencia, que todo querer de dicho tipo (...) se halla dirigido primariamente a la realización de un valor dado en dicho acto. (GW 2, 87).

Hasta tal punto es consustancial al querer este carácter suyo “moralmente intuitivo”, es decir, esta fundamentación en un conocimiento afectivo de valores, que allí donde falta dicha fundamentación pasa a convertirse en un “impulso ciego” (*blinden Impulse*) (GW 2, 87)¹⁸⁵. Con ello, Scheler considera restituido el principio socrático de que “todo ‘querer bueno’ se funda en el ‘conocimiento de lo bueno’; o de que todo querer malo descansa en el engaño y el extravío morales” (GW 2, 87-88), si bien aclara que se trata aquí de un conocimiento *afectivo* del valor, y no de un conocimiento teórico¹⁸⁶.

Es crucial señalar que es el querer el que se funda en el conocimiento afectivo de valores y nunca a la inversa: lo valioso no lo es por ser querido, sino, al contrario, lo querido es querido por ser valioso. De lo contrario, ¿cuál sería la motivación del querer? Como dice Scheler, lo cierto es que “todo querer ‘de algo’ presupone ya el *percibir afectivo (Fühlen) del valor* (positivo o negativo) de dicho ‘algo’, y que el valor no puede ser *nunca*, por tanto, *consecuencia* de dicho querer” (GW 2, 148).

Aquello que pone fenoménicamente en marcha al querer de un contenido no es nunca un estado sentimental (*zuständliches Gefühl*) [no intencional], sino justamente aquel

¹⁸⁵ Scheler reconoce la posibilidad de un “querer” no fundado directamente en un conocimiento afectivo de valores: se trata del “querer puramente técnico (*bloß technische Wollen*), que quiere los medios para un fin” (GW 2, 61). Es decir, el “fin” está ya presupuesto como algo impuesto sin más, al margen de toda conciencia de su ser valioso; a continuación, lo querido en el “querer técnico” no es ya el fin mismo, sino aquello que sirve para realizar aquel fin: los *medios*. En el querer técnico, tomado en sí mismo, no se trata ya de *razón afectiva*, sino tan solo de *razón instrumental*. Ahora bien, este querer técnico introducido por Scheler todavía ha de poder ser juzgado moralmente según la bondad del fin que él presupone, incluso si el querer técnico mismo no la toma en consideración.

¹⁸⁶ Las ventajas e inconvenientes de esta postura de Scheler han sido examinados en dos importantes trabajos que resultan del todo ineludibles: Palacios (2002) y Fernández Beites (2010b). Véase también Kelly (2011), pp. 100-105, donde se discute la postura de Palacios.

objeto de valor que es dado “en” el percibir afectivo (*Fühlen*) [intencional]. Así, en la medida en que no existen diferencias de valor entre objetos, tampoco pueden ellos determinar un diferente querer. (GW 2, 148)

Una importante consecuencia, señalada especialmente por Scheler, de la fundamentación del querer en un previo percibir afectivo intencional de los valores de lo querido consiste en que los posibles contenidos del querer pertenecen siempre de antemano al ámbito de apertura delimitado por el *ordo amoris* fáctico de la persona, es decir, a lo que en la discusión con Kant se denomina “disposición de ánimo” (*Gesinnung*). Como sabemos, la persona no está abierta a la totalidad del reino objetivo de valores, sino tan solo a la parte del mismo para el cual posee direcciones originarias de amor. Si el querer se funda desde el principio en el acceso cognoscitivo afectivo al valor y dicho acceso está ya delimitado por la “disposición de ánimo” u *ordo amoris* fáctico, esto quiere decir que los contenidos de todo querer posible están también seleccionados desde dicha disposición de ánimo: “Ya que es justamente la disposición de ánimo aquello en lo que *vienen a coincidencia* la conciencia apriórica del valor y el núcleo del querer, según su contenido último de valor” (GW 2, 149).

Fundamentación secundaria en el percibir teórico intencional de lo querido

El querer encuentra su *fundamento primario* en el percibir afectivo intencional de los valores de lo querido: lo querido es querido *por sus valores*. Sin embargo, el fin de la voluntad nunca es un valor aislado, sino una *cosa* de valor o un bien (*Wertding*, *Gut*), que incluye también un lado neutral como “base teórica” portadora de los valores en cuestión. Por tanto, el querer se funda adicionalmente en un percibir teórico intencional de lo neutral de la cosa querida, si bien dicho fundamento es *secundario* con respecto al percibir afectivo intencional de los valores. Pues lo teórico es siempre conocido y tendido en la medida en que porta valores y como tal portador de valores.

Así, Scheler establece que el querer se funda en una “representación” (*Vorstellung*) de lo querido. Con el término genérico de “representación”, Scheler está haciendo mención de toda forma de “experiencia objetivante (*gegenständlichen Erfahrung*), como, por ejemplo, la percepción teórica (*Wahrnehmung*), la representación o el pensar” de “los *contenidos de imagen*” (GW 2, 59; cursiva mía). A esta lista se puede agregar la fantasía, según vimos en el capítulo dedicado a dicha

modalidad de acto, como fantasía productiva vinculada al tender, en la Sección D de la Segunda parte.

Lo que el querer presupone es, por tanto, el conocimiento “*objetivante*” de lo *teórico* querido; cuya donación originaria, en último término, es aportada por actos de *percepción* teórica, a los cuales me referiré exclusivamente en lo que sigue, dejando de lado la fantasía, el pensar, etc.

Fundamentación general en el percibir intencional

A la luz de lo dicho, en el querer hay una conciencia expresa de que lo querido es querido *por sus rasgos objetivos*: en primer lugar, por sus rasgos objetivos de valor, y solo secundariamente por sus rasgos teóricos, en la medida en que portan valores.

Scheler sugiere en cierto momento, sin embargo, que, en realidad, lo exclusivo del querer no es la fundamentación cognoscitiva intencional en general, sino más particularmente la fundamentación cognoscitiva teórica, asumiendo que el tender involuntario puede darse ya con “conciencia de valor”. En otras palabras, lo propio del querer sería el hecho de que el fin de la voluntad “pertenezca a la esfera de los contenidos de imagen (*Bildinhalte*) (ideales o intuitivos) (*a diferencia de los ‘valores’* carentes de imagen) (*bildlosen «Werten»*)” (GW 2, 52):

Mientras que el tender (*Streben*) puede quedarse en el nivel de la mera conciencia del valor de su meta, el querer consciente de su fin es ya siempre querer de algo determinado en imagen (o en su significado) [*von etwas bildmäßig (oder bedeutungsmäßig) Bestimmten*], esto es, de una “materia” (*«Materie»*) en el sentido de un determinado *contenido de imagen* (*Bildhaftigkeit*). (GW 2, 60)

Así, Scheler llega a sostener expresamente que “lo que distingue al ‘fin’ de la simple ‘meta’ dada en el tender mismo, esto es, en su dirección”, reside en que ese mismo contenido de meta “viene a *representación* (*vorstellig wird*) en un acto separado”; se pasa de una “conciencia tendencial” (*strebenden Bewußtsein*) (consistente en el estar dirigido inmanentemente a la meta) a una “conciencia representativa” (*vorstellende Bewußtsein*) (GW 2, 60). Dado que “representación” significa *conciencia teórica*, esto quiere decir, en el fondo, que la diferencia entre el fin y la meta es que el primero está necesariamente *fundado en un acto teórico* y el segundo, no. A juzgar por

este pasaje, no habría diferencia alguna entre fin y meta por lo que respecta a la *conciencia afectiva del valor*.

Dos cosas deben responderse a este planteamiento. Desde un punto de vista interno, resulta extraño que Scheler limite aquí la diferencia entre la meta y el fin a la presencia necesaria en el segundo, e innecesaria pero no imposible en el primero, del componente teórico. En realidad, también hay una distinción por lo que respecta al lado afectivo, pues, según vimos en la descripción del tender pre-volitivo (Sección A de la Segunda parte), Scheler niega para el tender a metas la necesaria fundamentación en un percibir afectivo y la sustituye por la “inmanencia” del valor en la tendencia; en cambio, para la volición sí la plantea como indispensable. En segundo lugar, ya criticamos en su momento la posibilidad de que haya metas en total ausencia de componente teórico. El tender a metas, y no solo el querer dirigido a fines, debe tener su componente teórico, con independencia de su mayor o menor grado de determinación.

Más adelante propondré que, según se avanzó en la Segunda parte, tanto el querer como el tender a metas se fundan *por igual* tanto en vivencias afectivas que donan el componente de valor de lo tendido como en vivencias teóricas que donan su componente neutral; y que lo que cambia es el *modo* en que se produce dicha fundamentación, tanto la afectiva como la teórica. Por ahora no nos interesa dicha distinción, así que podemos limitarnos a concluir que, según lo describe Scheler, el querer se caracteriza por estar cognoscitivamente *fundado*, sin ninguna clase de restricción, en un percibir intencional en general, tanto afectivo como teórico.

El contenido cognoscitivo fundante del fin es un previo contenido de meta

No debemos olvidar que Scheler establece como fundamento del querer, no una “representación” cualquiera, sino siempre la “representación de una meta (*Vorstellung eines Zieles*)” del tender involuntario (GW 2, 60): “Todo querer fines se halla, de este modo, fundado en un acto del representar; pero, por otro lado, no de un representar cualquiera, sino del representar del contenido de una *meta tendencial* (*Strebenszieles*)” (GW 2, 61). Es decir, *todo querer presupone un previo tender involuntario* y, correlativamente, todo fin de la voluntad presupone una meta tendencial involuntaria como base suya.

Este problema de la supuesta “fundamentación” del querer en el tender a metas será abordado en detalle en un lugar posterior. Me permito adelantar que esta idea no

conlleve limitación alguna de la voluntad, en el sentido de que lo querido estuviera ya determinado, en el fondo, por tendencias involuntarias previas. Reparemos en que Scheler no dice que el querer se funde en la *meta* del tender previo, sino en su *representación*, lo cual es muy distinto.

1.2. Fundamentación en el deber ideal y en el deber real

A la idea de su expresa fundamentación cognoscitiva, Scheler añade que el contenido del fin de la voluntad tiene también que “estar dado como ‘a realizar’ (»zu realisierend«)” (GW 2, 52). De hecho, Scheler cree que en esto reside el concepto de fin en “su sentido más formal” (GW 2, 52), incluso cuando se habla de “fin” al margen de los fines de la voluntad. Y el querer, definido a partir de este rasgo, consiste en “un tender (*Streben*) en el que es dado un contenido como ‘a realizar’” (GW 2, 139).

Para comprender de qué manera el contenido del querer puede darse como tal contenido “a realizar”, es necesario sistematizar de manera ordenada el contenido de diversos pasajes de *El formalismo* donde Scheler aborda tanto el problema de la volición como el problema del *deber*, que es crucial en este respecto.

El percibir afectivo intencional de valores funda una conciencia de deber-ser ideal

Dejando de lado ahora la fundamentación en el percibir teórico, que es siempre secundaria, es importante señalar que el simple percibir afectivo intencional de valores no basta para fundamentar el querer. Para que haya un tender *expresamente fundado* dirigido al valor, en forma de una volición, el valor tiene que mostrarse, además, como *debiendo ser*. No es suficiente el dato afectivo intencional del valor mismo, sino que dicho dato tiene que mostrarse a su vez en una relación muy particular con su *posible existencia*: en la forma de un *deber-ser ideal*. Solo esto puede mover propiamente a un tender cuyo sentido último es apuntar al *llegar a ser* de un contenido determinado.

Y es que, en un primer momento, el querer no es un querer el valor, o la cosa valiosa en tanto que valiosa, sino más bien un querer la *existencia del valor* o de la cosa valiosa en cuanto tal. Por tanto, el percibir afectivo intencional en que se funda el querer viene acompañado, además, de la peculiar conciencia del *deber-ser* del valor: el conocimiento de que el valor “*merece*”, *en tanto que tal valor, existir*.

Scheler establece con mucha claridad que el dato mismo del valor no se reduce al dato del “merecer” o deber ser. Por el contrario, todo deber ser de algo ha de fundarse necesariamente en el dato previo del valor, que, como tal, es un dato de *ser* (ser-valor, no ser teórico) irreductible a todo *deber* y previo al mismo: “Los valores son dados por principio como *indiferentes* con relación a la existencia e inexistencia. En cambio, todo ‘deber’ está *vinculado* sin más a la esfera de la existencia (o inexistencia) de valores” (GW 2, 214). Si llamamos, como Scheler, “deber ideal” o “deber-ser ideal” (*ideales Sollen, ideales Seinsollen* o, simplemente, *Sollen*) a este “merecer existir” del valor y, con ello, de lo valioso en tanto que tal, se trata de que “todo *deber se funda en valores*, mientras que los valores *no* están fundados de ninguna manera en el deber ideal” (GW 2, 214). Según otra formulación, “todo deber ha de estar fundado en valores, es decir, solo los valores deben ser y no ser” (GW 2, 100). El valor mismo, percibido afectivamente, no consiste en un deber ni se reduce a él; pero *todo valor*, en la medida en que se lo pone en relación con su posible existencia, *fundamenta un deber-ser ideal*. Un contenido neutral, en cuanto tal, se limita a ser o no ser; en cambio, los contenidos de valor guardan de antemano una relación esencial con su posible existencia, debiendo ser o debiendo no ser. Y las cosas en general solo deben ser o no ser en función de los valores que ellas portan.

Esta relación, en términos de deber-ser, del valor con su posible existencia es, por tanto, absolutamente consustancial al valor en general, y se expresa en la forma de un doble axioma: “todo lo positivamente valioso debe ser y todo lo negativamente valioso debe no ser” (GW 2, 214). Este principio doble encuentra fundamento, a su vez, en un cuádruple axioma todavía más básico: “la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo; la existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo; la inexistencia de un valor positivo es ella misma un valor negativo, y la inexistencia de un valor negativo es ella misma un valor positivo” (GW 2, 100). Es decir, el valor positivo *debe ser* porque su existencia misma es valiosa y su inexistencia es disvaliosa, mientras que el valor negativo *debe no ser* porque su existencia es disvaliosa y su inexistencia es valiosa¹⁸⁷.

En esto es en lo que se funda el carácter “a realizar” del contenido del fin de la voluntad: en que dicho contenido, por ser valioso, debe existir. Este es el primer paso para que, a continuación, sea yo mismo quien se proponga *realizar* lo valioso, es decir,

¹⁸⁷ Para una exposición sistemática de estas conexiones esenciales y de la cuestión general del deber en Scheler, véase Fernández Beites (2017).

llevarlo a existencia, dado que esta existencia se me presenta como debida. Que el fin sea algo “a realizar” significa que es algo que se me muestra como debiendo ser llevado a la existencia, *justamente por ser valioso*.

Pero dejemos de lado, por ahora, el momento de la realización, que abordaremos en el siguiente apartado, y ciñámonos al problema más básico del puro deber ser. Creo que la conciencia de dicho deber-ser ideal del valor no puede entenderse ya como *conciencia estrictamente afectiva*. La razón es la siguiente: toda conciencia afectiva (percibir afectivo del valor, preferir y postergar entre valores) lo es solo del valor como tal, de su peculiar cualidad, de su positividad, de su negatividad y de su relación jerárquica con otros valores. Y, según hemos visto, el valor mismo no consiste todavía en un “deber”, aunque sí lo fundamente. De manera correlativa, solo una conciencia *distinta* de la puramente afectiva, pero *fundada* sobre ella, puede asomarse a la *relación que el valor mismo guarda con su posible existencia*, es decir, al deber-ser o no-deber-ser ideales del valor. Esta conciencia del deber-ser ideal del valor constituye, si no ella misma una forma de conciencia tendencial, al menos un nivel intermedio entre la conciencia puramente afectiva y la conciencia tendencial.

Hay pasajes donde Scheler propone, de hecho, la idea de un “querer puro” (*reines Wollen*), el cual es todavía “independiente de la esfera del querer-hacer (*Tunwollen*)” (GW 2, 149), es decir, todavía independiente de la consideración posterior (en el orden de la fundamentación) de si lo querido en este nivel es, además, algo que *yo mismo* me propongo llevar a existencia. Antes de dar ese paso a la consideración de su posible realización, lo querido por el “querer puro” aparece ya como *debiendo ser idealmente*: como *debiendo existir en general*, tanto si soy yo quien a continuación se propone realizarlo como si no. El deber de su realización no puede fundarse más que en esta conciencia previa de su deber-ser, que ya no es un simple percibir afectivo, aunque se base en él.

El deber-ser ideal no es objetivo en el sentido estricto de que no pertenece a la objetividad misma de la cosa (a ella solo pertenece la objetividad del valor y de lo neutral), sino que depende de la existencia de un sujeto volitivo que entre en relación con la objetividad de valor. Pero se lo puede llamar “objetivo” en un sentido más laxo, si con ello nos referimos a que se deriva sin más de la objetividad del valor y no es decidido libremente por el sujeto ni proyectado desde su particular sistema de impulsos.

Pues bien, Scheler reconoce que el estar dado como “a realizar” del contenido del fin volitivo se fundamenta en este deber-ser ideal del valor, cuando afirma que “este

‘a realizar’ no se contrapone a lo realizado (*dem Realisierten*)” (GW 2, 52), como si el fin hubiera de definirse como cualquier cosa que no es todavía real. Este criterio sería puramente *teórico*, no *de valor* (afectivo), y conduciría a un planteamiento absurdo: tanto el desarrollo de un nuevo fármaco como la destrucción del planeta constituirían fines, pues ninguno de esos hechos ha sido realizado todavía. Resulta evidente que el “a realizar” del fin no significa que llevemos a existencia *porque sí* cualquier cosa que todavía no existe; puede suceder que lo así llevado a existencia sea, de hecho, disvalioso y que, por tanto, *no deba ser*. Incluso si asumiéramos que todo ser es, por el mero hecho de *ser*, mejor que el no-ser (algo que Scheler rechaza expresamente¹⁸⁸), el ser sería fin del querer puro por *ser bueno*, y no simplemente por *ser*.

El mero dato teórico de si algo es o no es ya real no sirve como criterio para establecer algo como fin. Por el contrario, el “a realizar” constitutivo de todo fin de la voluntad tiene la naturaleza de un *deber-ser ideal por motivos de valor*. Aquello que se muestra como objetivamente valioso, según el percibir afectivo intencional que precede a todo querer, se muestra, justamente por ser valioso, como objeto de un *deber-ser ideal*: puesto que esto es valioso, debería ser (y, puesto que es disvalioso, debería no ser). No basta con que los contenidos se muestren “*únicamente* como objetos que existen o que no existen (*seiende oder nichtseiende*) en general”, sino que deben mostrarse como pertenecientes a la “esfera del deber-ser y del no-deber-ser (*Seinsollens und Nichtseinsollens*)” (GW 2, 52) para que puedan establecerse como fines de una voluntad. Va de suyo, aunque Scheler no lo diga, que si lo que debe-ser se muestra, además, como existiendo ya, no dará lugar a un querer propiamente dicho del contenido en cuestión, pues su realización es superflua. Pero la conciencia de deber-ser se mantiene como reconocimiento de que, existiendo ya lo bueno, es a su vez bueno que así sea; es decir, que esa existencia ya efectiva de lo bueno es ella misma buena e idealmente debida.

El deber ideal funda un deber real

Ahora bien, ¿qué sucede cuando lo idealmente debido por motivos de valor *no existe* ya de hecho? Sencillamente, que sobre él se funda, a su vez, una nueva clase de “deber”: el deber o la exigencia de llevar a existencia lo que idealmente debe existir. Es

¹⁸⁸ Recordemos que para Scheler no vale la tesis clásica “*omne ens est bonum*”, ni tampoco su contraria, “*omne ens est malum*”. Más bien, “*omne ens est aestimativum*”: el ser es o bueno o malo, pero nunca en sí mismo, sino solo según su adicional ser valioso o disvalioso.

a esta exigencia a la que nos referiremos como “deber real” (*Pflicht*)¹⁸⁹, dado que en nuestro idioma nos vemos obligados a traducir por “deber” tanto “*Pflicht*” (el “deber real”) como “*Sollen*” (el “deber ideal”).

Solo una parte de lo idealmente debido, la de lo todavía no existente (este criterio básico no llega a ser especificado por Scheler), puede convertirse en un “deber real” para el sujeto volitivo concreto, que se siente impelido a realizar eso idealmente debido. Según lo expresa, “un deber ideal, como ‘lo bueno debe ser’, se convierte en *exigencia* (*Forderung*) en la medida en que su contenido es vivido al mismo tiempo en referencia a su posible realización a través de un tender (*Streben*)” (GW 2, 218). No tanto el contenido del “querer puro”, que consiste sin más en algo idealmente debido, es decir, en algo que merece existir en general, sino más bien la *realización* de dicho contenido es lo que se presenta al sujeto volitivo como *su* “deber real”: no solo la amistad es positivamente valiosa, de modo que merece existir (deber-ser ideal) y ser objeto de un “querer puro”, sino que, precisamente por ello, yo *debo realizarla*, es decir, *traerla a existencia* (deber real).

Puesto que este deber real puede expresarse en forma de imperativos (“*tú* debes hacer esto y lo otro”, a diferencia del puro “deber-ser” *del valor* que todavía no apela a la voluntad realizadora de nadie), Scheler lo denomina también “deber normativo” (*normatives Sollen*), si bien aclara que la norma o imperativo se funda siempre en el deber ideal de lo ordenado. De modo que dicho deber-ser ideal, y no la norma misma, constituye la fuente del deber real del sujeto: “*Todos* los imperativos, incluso el imperativo categórico si lo hubiera, son imperativos *justificados* solo si se remontan a un deber ideal e, indirectamente, al valor a él correspondiente” (GW 2, 220).

Este deber real, como exigencia de realización de un contenido del querer puro dirigida a una voluntad realizadora, abre una nueva dimensión del querer. Lo idealmente debido es ahora, además, algo que yo debo realizar, de modo que el querer puro pasa a convertirse en un *querer primario* del cual se deriva un *querer-hacer* secundario (*Tunwollen*). Ya no solo quiero “que algo sea” (querer puro, primario), sino que, sobre la base de esto, quiero “realizarlo” o “llevarlo al ser” (querer-hacer, secundario o derivado). El querer-hacer tiene su fundamento en el querer primario, pero posee una dirección peculiar: quiere la *realización* del contenido, y no solo su *existencia en*

¹⁸⁹ Siguiendo la traducción propuesta por Fernández Beites (2017).

general. Ahora bien, la realización únicamente puede ser querida sobre la base de que se quiera la existencia en general del contenido en cuestión.

Esta fundamentación del querer-hacer en un querer puro primario es expresada agudamente por Scheler cuando dice que, en realidad, “todo deber real (*Pflicht*) es siempre *también* el deber-ser ideal (*das ideale Seinsollen*) de un acto de voluntad” (GW 2, 211). El “querer-hacer” mismo *debe ser*, pues su existencia es valiosa en la medida en que se orienta a llevar a la existencia aquello valioso cuya existencia es ella misma valiosa. En último término, todo deber real se funda en el valor mismo y en el deber ideal que de él dimana.

Además, esta fundamentación que en el querer primario encuentra el querer-hacer relativo al contenido del querer primario sucede, según Scheler, “de manera intuitiva, no pensada” (GW 2, 142), es decir, no es fruto de una reflexión posterior, sino que pertenece ya a la vivencia misma del querer.

Ofrezcamos, pues, nuestra propia sistematización de esta cuestión, basándonos en el planteamiento de Scheler pero también ampliándolo:

a) Si el *querer puro* (dirigido simplemente a la *existencia de lo valioso* como idealmente debido) ve de antemano cumplido su objeto (la existencia de lo valioso se da ya como *un hecho* ante mí), entonces *no* se produce el paso a la consideración de la posible realización de lo querido (llevar a existencia lo valioso) y, en rigor, quizá no deba hablarse propiamente de “querer”, sino simplemente de una conciencia del deber-ser de lo que ya existe.

b) Puede llamarse *volición primaria* al “querer puro” que sí da paso a la consideración de la realización de lo querido a la vista de que lo querido todavía no es. Y es que dicha volición primaria funciona en este caso como fundamento inevitable de una exigida *volición secundaria*, correspondiente al querer-hacer de Scheler. La volición primaria quiere, como sabemos, la *existencia* de lo valioso, por ser idealmente debido; la volición secundaria, en cambio, quiere la *realización* de lo valioso, traerlo a existencia, dado que dicha existencia, siendo idealmente debida, todavía no es un hecho. La fundamentación puede plantearse de la siguiente manera:

1. Quiero la existencia de algo valioso (porque lo valioso debe ser): volición primaria, fundada en el deber-ser ideal del valor.

2. La existencia de lo valioso no es un hecho (lo valioso, debiendo ser, no existe).

3. Quiero traer a existencia (o la realización de) lo valioso (porque debo traer a existencia lo valioso que, debiendo ser [punto 1], no existe [punto 2]): volición secundaria, fundada en el deber real basado en el deber-ser ideal del valor.

El punto 3 no coincide con el punto 1, pero se funda en él, dado que busca dar cumplimiento a lo querido en el punto 1. Quiero secundariamente la realización de lo valioso *porque* con ello doy cumplimiento a la existencia de lo valioso, que era lo primariamente querido.

La inexistencia de lo valioso, es decir, la ausencia de lo primariamente querido (por ejemplo, “la belleza de un cuadro”), funciona como base de una exigencia añadida a la del puro *tender a la existencia de lo valioso*: la exigencia de *tender a su realización*. Debo “pintar el cuadro” (deber real de mi volición) *porque* “la belleza del cuadro” debe existir idealmente (deber-ser ideal del valor) y, de hecho, no existe (inexistencia de lo idealmente debido). Sobre la base de estos deberes, quiero “pintar el cuadro” (volición secundaria, correspondiente al deber real) *porque* quiero que “exista la belleza del cuadro” (correspondiente al deber-ser ideal) y todavía no existe (inexistencia de lo idealmente debido). Esta exigencia y la volición secundaria a ella correspondiente son justamente lo que está ausente allí donde el cumplimiento de lo que debe ser está ya dado: allí no quiero (ni debo realmente) “pintar el cuadro” (querer-hacer) porque “el cuadro bello y su belleza” ya existen (lo que idealmente debe ser ya es).

En lo sucesivo, llamaré *querer* sin más o *querer activo* a este querer compuesto simultáneamente de una *volición primaria* (“querer puro” no resuelto) y de una *volición secundaria* acompañante (“querer-hacer” que apunta a un obrar que da resolución, a su vez, a lo querido en la volición primaria). Solo este *querer* desemboca en una *acción*¹⁹⁰ propiamente dicha, en la medida en que obtiene cumplimiento parcial (concretamente, la parte del “querer-hacer” de la volición secundaria) en un “hacer” u “obrar”.

Pues bien, que el querer muestre su contenido como “a realizar” significa entonces que aquello a lo que tiende, en parte, es a la *realización* de lo percibido afectivamente como valioso y cuya existencia es idealmente debida. Según el ejemplo de Scheler, si quiero acercar un objeto de una mesa a otro lugar, lo querido primariamente es el estado de cosas “la cosa está ahora aquí”, no el *desplazamiento* mismo del objeto como aquello que lo *realiza*; pero sobre dicha volición primaria se construye el querer-hacer correspondiente, que consiste en querer “mover la cosa de

¹⁹⁰ Henckmann (1998a), pp. 125-127, y Becker (2006) ofrecen concisas exposiciones de los principales rasgos de la teoría scheleriana de la acción como tal. Véase también Fröhlich (2006).

sitio”, para traer a existencia lo primariamente querido. “No ‘quiero’ realizar ningún ‘movimiento’ cuando tomo el sombrero del perchero y me lo pongo, sino que quiero ‘tener el sombrero en la cabeza’”, del mismo modo que “quien golpea mortalmente a otra persona quiere ‘matarla’, no ‘mover’ sus brazos y el hacha de determinada manera” (GW 2, 142), pero tales movimientos son secundariamente queridos en tanto que realización de lo querido en primer lugar: “Por ejemplo, ‘quiero la posesión de un bien’ en el *querer* primario; en tal caso, el contenido del querer-*hacer* es ‘querer-comprar’, ‘querer-robar’, ‘querer-hurtar’, ‘querer-que-me-lo-regalen’, etc. (GW 2, 151).

Ya sobre la base de este querer-hacer se *ejecuta* el hacer mismo, es decir, la *acción*. Lo cual no excluye, como indica Scheler, que un cierto “obrar” pueda convertirse en ocasiones en el objeto del querer primario, como en el caso del cleptómano que lo que quiere no es robar *algo valioso*, sino simplemente *robar*. También en tales casos se mantiene la distinción conceptual entre lo “primariamente querido” y su “realización” como secundariamente querida: todavía se diferencia “el ‘querer-hacer’ [querer ejecutar el robo] del *querer* de ‘un tal hacer’ [querer el robar mismo]” (GW 2, 142).

Ahora bien, si el querer, entendido como un querer primario acompañado de un correspondiente querer-hacer, se halla fundado en un *deber real* que a su vez tiene por base el *deber-ser ideal* de *cualidades objetivas de valor*, esto significa que lo que convierte a un cierto contenido en fin no es el hecho azaroso de que sea adoptado como tal por una voluntad. *Él mismo* se propone como fin a mi voluntad, en la medida en que es debido idealmente por su positividad de valor y debo realizarlo. Dada esta plena *fundamentación objetiva* del fin, queda excluido poder decir que sea el sujeto el que, en virtud de su volición, determina que algo debe ser. Por el contrario, puesto que dicho “algo” se muestra *él mismo* como debiendo-ser, el sujeto se decide a adoptar su existencia como fin de su voluntad (querer primario o puro) y orientarse a su realización (querer-hacer derivado). La “proposición” o “adopción” de fines que hace la voluntad no es fuente de la “*naturaleza* de fin” del fin, sino que solo determina “que este *contenido determinado*, y no otros, se convierta en el fin a realizar *por nosotros*” (GW 2, 53).

2. El desear (*Wünschen*) como tender voluntario derivado del querer

En mi descripción del querer he dejado conscientemente de lado un elemento que resulta crucial para poder distinguirlo del mero *deseo* (*Wunsch*). Hemos visto que el querer consta de una volición primaria, relativa al deber-ser ideal de un valor, y de una volición secundaria, relativa al deber real fundado en aquel deber ideal. La volición primaria era volición de la existencia de lo valioso, mientras que la volición secundaria era un “querer-hacer”: volición de la acción que trae a existencia lo valioso. Pero ¿qué sucede si *no puedo* hacer lo determinado por el querer-hacer?

Supongamos que lo idealmente debido es “la belleza de un cuadro” que contemplo en la imaginación y que, puesto que no existe, me planteo llevar a existencia en la forma de un querer-hacer que consiste en querer “pintar el cuadro”. Antes dijimos que de esto se deriva, sin más, la ejecución de dicho “hacer”: pintar el cuadro. Pero, en realidad, aquí se presentan dos opciones: o bien tengo una vivencia inmediata de “poder-hacer” (*Tunkönnen*) relativa al “hacer” del querer-hacer, con lo cual queda abierta la ejecución de la acción que da cumplimiento a mi deber real, o bien se da una vivencia inmediata de “no-poder-hacer” (*Nichttunkönnen*), con lo cual la acción es para mí *imposible* y, en consecuencia, la realización de lo idealmente debido deja de ser un *deber real* para mí. Es decir, o bien “sé pintar” (“puedo pintar”, como se diría en alemán y otras lenguas), con lo cual puede plantearse como imperativo el llevar a existencia el cuadro bello, o bien “no sé pintar”, y en tal caso no puedo vivir como deber real mío el pintar el cuadro. En este último caso, *deseo* la existencia del cuadro, pues se me sigue mostrando como idealmente debida, pero no la *quiero*, ya que para ello tendría que poder ser yo mismo quien realizara dicha existencia.

Veamos esto con mayor detenimiento. Más arriba establecimos que el deber real de la voluntad se funda en el deber-ser ideal de lo valioso y, como añadido a la descripción de Scheler, también en el dato de la inexistencia de lo valioso, puesto que consiste justamente en la exigencia, dirigida contra mi voluntad, de llevar a existencia lo que 1) idealmente debe existir y 2) todavía no existe. Pero Scheler cree que hay una condición más del deber real: no es deber real mío todo lo idealmente debido (que no existe todavía), sino, más restrictivamente, aquello idealmente debido y no existente que, *además*, yo *puedo realizar* o llevar a existencia. Al principio kantiano “puedes, puesto que debes” responde Scheler que hay “la *intuición evidente* de que resulta absurdo plantear una orden o una prohibición a un ser en cuyo dominio de poder

(*Könnensbereich*) no se encuentra de ninguna manera ni lo ordenado ni lo prohibido” (GW 2, 244). Si bien Scheler considera que ni el deber real se funda en el poder (en el sentido de que no “debo” hacer algo por el mero hecho de “poder” hacerlo) ni, a la inversa, el poder en el deber real (no “puedo” hacer algo *porque* “deba” hacerlo), sino que ambas clases de vivencia son “igualmente originarias” e “igualmente intuitivas” (GW 2, 245), sí que existe una conexión esencial entre el deber real y el poder: no puedo vivir como deber real mío algo que no me es dado *también* como algo que puedo hacer. Es decir, el deber real se funda propiamente en el deber-ser ideal de algo valioso (a la vista, además, de su inexistencia), pero mi efectivo poder-hacer *limita*, a continuación, aquello que es efectivamente deber real para mi voluntad. El poder-hacer quizá no fundamente el deber real, dado que puedo hacer cosas que no por ello debo hacer, pero sí *selecciona* qué cosas idealmente debidas tienen carácter de exigencia para mí. Aquello que queda fuera de mi poder-hacer sigue siendo idealmente debido, pero no constituye un deber real para mí.

Pues bien, Scheler establece que, allí donde al querer le falta el momento del “deber-ser-real” (*Realseinsollen, Wirklichseinsollen*), que en esta fórmula equivale al deber *ser realizado* de lo querido, “se trata entonces de un mero ‘deseo’” (GW 2, 61). El deseo queda definido, entonces, como “un tender (*Streben*)” que, a diferencia del querer, “no apunta (*abzielt*) a la realización de un contenido” (GW 2, 139). En lo fundamental, el desear coincide con un querer donde falta el dato del “poder-hacer” (*Tunkönnnen*): me es dado el deber-ser ideal de algo, pero no estoy orientado a su realización (a diferencia del querer) porque tengo conciencia de que no puedo ejecutarla. Así, una definición alternativa del desear es la siguiente: “todo tender cuyo contenido queda *fuera* de la esfera de un ‘poder-hacer’ vivido como tal (*des erlebten «Tunkönnens»*)” (GW 2, 139). Un poco después veremos, sin embargo, que lo propio del deseo no es exactamente la *ausencia* de la referencia a la realización del contenido sobre la *ausencia* de todo poder-hacer, sino más bien la *presencia* de una referencia a la realización *distinta* a la del querer a partir de la *presencia* de un *positivo* no-poder-hacer.

Por ahora, reparemos en lo más interesante de la propuesta de Scheler: todo desear tiene su origen en un previo querer. Scheler califica el desear de “tender central” (*zentrale Streben*), lo cual lo aproxima al querer y lo aleja de las tendencias involuntarias que, no siendo “centrales” por relación al centro *espiritual volitivo* de la persona humana, son experimentadas como impuestas desde fuera: “no hay un ‘me sobreviene el deseo’ (*«es wünscht in mir»*), como sí hay un ‘me sobreviene la sed’, ‘el

hambre' («*es dürrstet mich*», «*hungert mich*»), etc.” (GW 2, 139). Pero también establece a continuación que “todo tender central (...) es ‘en primer lugar’ («*zunächst*») un *querer* del contenido”; solo cuando tenemos “experiencia de la obstrucción (*Hemmung*)” de nuestro poder-hacer relativo al querer-hacer de lo querido, el querer, o una parte suya, “se convierte en ‘mero’ deseo” (GW 2, 139).

Con esto, Scheler se opone expresamente a la teoría genética opuesta, según la cual el querer sería resultado del *deseo* de un contenido al que se *añade*, a continuación, “el deseo de que llegue a ser gracias a mí”, o el deseo de “realizarlo” (GW 2, 140). Esto es insostenible, no solo porque, por su propia naturaleza, el querer sea “la vivencia tendencial central *originaria* (*ursprüngliche zentrale strebende Akterlebnis*)” (GW 2, 140), sino también porque, por más que añadamos un deseo a otro deseo, se sigue tratando de un desear y no se obtiene un querer.

La descripción correcta es la contraria: el deseo es el resultado del *querer* de un contenido al que se *sustrae*, a continuación, el momento del “a realizar” por mí, a causa de una vivencia positiva de *impotencia* (*Ohnmacht*) relativa a la *realización* de dicho contenido. Como sabemos, de todos los contenidos idealmente debidos y todavía no existentes, el poder-hacer selecciona aquellos que yo puedo realizar, conservando así ese rasgo esencial del fin de la voluntad que es presentarse como “a realizar”; el resto queda relegado al mero deseo, como algo que es bueno en sí mismo e idealmente debido, pero irrealizable por mí. En palabras de Scheler, “el poder-hacer actúa de manera meramente *selectiva* sobre el contenido volitivo originariamente dado” (GW 2, 141). Por tanto, todo desear, en tanto que querer *defraudado*, proviene de un querer previo y toda vivencia tendencial central es originariamente un querer y solo derivadamente un desear.

En efecto, el desear puede caracterizarse como un “querer disminuido”: se trata de la forma que adopta todo querer cuyo contenido escapa de la esfera de lo realizable por mí, o cuyo objeto “*naufregó* (*gescheitert*) en el ‘poder-hacer’” (GW 2, 140), según propone muy expresivamente el traductor de la edición española. De modo que “solo esta ‘*relegación*’ (*Zurückstellung*) fundamental de lo dado originariamente como objeto del querer lo convierte en ‘objeto de deseo’” (GW 2, 140). Para Scheler, las satisfacciones alucinatorias de la voluntad se fundan justamente en esta precedencia del querer frente al desear: algo se ha querido tanto o durante tanto tiempo que ni siquiera la vivencia del fracaso del poder-hacer logra aplacar la ilusión del carácter factible, e incluso ya realizado, de lo querido. Una “progresiva *restricción* del querer a la esfera de

lo *'factible'*” es, según Scheler, un signo de madurez, frente a los “‘sueños’ fantásticos” de la infancia y la juventud (GW 2, 141)¹⁹¹.

El hecho de que el desear proceda de un querer previo conlleva, dada la “fundamentación” de todo fin de la voluntad en una meta involuntaria (todavía por discutir), que también el deseo presupone un tender involuntario: “También el desear que algo sea presupone un tender hacia algo” (GW 2, 61). Y, al igual que el querer, el deseo “*también* presupone, a diferencia del tender (*Streben*), la representación de la meta” (GW 2, 61) y, más generalmente, la percepción intencional tanto afectiva como teórica de lo deseado. De modo que el desear constituye una forma de “tendencia” en sentido amplio que se distingue *tanto* del querer, al verse impedida en él la volición secundaria, *como* del tender involuntario, donde falta, según Scheler, la necesaria fundamentación cognoscitiva intencional.

Ahora bien, si el desear consiste en este querer privado de su volición secundaria, ¿no equivaldría sin más a aquella simple conciencia de deber-ser ideal que no da paso a un querer activo, a la vista de la existencia de lo que debe ser?

Resulta evidente que esta identificación no es posible, por el sencillo motivo de que el desear sí incluye el momento de la realización, pero en forma de una positiva *renuncia* a todo obrar relativo al valor: en los deseos está “dada fenoménicamente la renuncia (*Verzicht*) a la realización del contenido” (GW 2, 149; nota 3). Al igual que el querer activo, y a diferencia de la simple conciencia del deber-ser ideal de lo que ya existe, el desear presupone la inexistencia de lo valioso e incluye, por tanto, una referencia vivida a su posible realización. No es que en él no llegue a intervenir el querer-hacer de la volición secundaria, sino que, interviniendo, se *defrauda*. En el desear se vive lo valioso, no solo como idealmente debido, sino también como algo “digno de ser *realizado*”, si bien en la forma de una *renuncia expresa* a acometer dicha realización, dada la simultánea vivencia positiva de la correspondiente *impotencia*. En el querer activo, en cambio, esa misma referencia a la realización del contenido se da en la forma de un positivo *poder* acometerla. En ambos casos, se añade al deber-ser ideal del valor la consideración de su realización y de la ejecución de dicha realización por parte del sujeto: en el caso del deseo, en la forma de una renuncia por impotencia de la voluntad (*Willensohnmacht*), y, en el caso del querer, de una consideración positiva de

¹⁹¹ La conexión de este planteamiento con la teoría de la fantasía productiva de *Conocimiento y trabajo* ya fue explorada por nosotros en la Sección D de la Segunda parte.

dicha realización gracias a la vivencia de un poder de la voluntad (*Willensmacht*) (cf. GW 2, 144), el cual hace posible el querer-hacer del contenido del querer primario.

El propio Scheler se refiere a la impotencia que interviene en el deseo como “vivencia positiva”, no como mera ausencia de “poder-hacer”; de modo que es la conciencia positiva del poder-hacer en general (ya sea en la forma de un afirmativo poder o de un no-poder) la que es “determinante” para el querer-hacer:

Frente a ciertos contenidos tenemos, más bien, una (...) *conciencia de poder-hacer* (*Tunkönnens-Bewußtsein*), en la cual el poder “mismo” se da fenoménicamente como *clase* particular de la conciencia tendencial (no como objeto del conocimiento de que “podemos hacer algo”); y cuya presencia o ausencia —o la de su contrario, la “impotencia” (que es igualmente una vivencia *positiva* de *no-poder*) (*gleichfalls ein positives Erlebnis des Nitchkönnens*)— es todavía *determinante* para el *querer-hacer* mismo. (GW 2, 144)

En definitiva, el desear equivale a un querer cuya volición secundaria, habiéndola, experimenta una *obstrucción* y que, por tanto, apunta a la realización del contenido en la forma de un “lo haría si pudiera” (muy distinto del “no necesitar hacerlo” porque ya existe lo debido). Puesto que conserva del querer en general la fundamentación expresa en la objetividad del valor y en la objetividad de su deber-ser ideal, se lo puede caracterizar todavía como tendencia *voluntaria*: parte del centro espiritual volitivo y responde a una motivación según percepción afectiva intencional del valor como tal. Sin embargo, Scheler niega expresamente que el desear sea portador independiente de valores morales, a diferencia del querer y de la acción a este conectada:

Como *signo* (*Zeichen*) de la “disposición de ánimo”, también el *deseo* es ya susceptible de enjuiciamiento moral (*sittlicher Beurteilung*); mientras que el querer y la acción, por más que puedan funcionar también como tales “signos” de la disposición de ánimo, constituyen además portadores *independientes* de valores morales (*selbständige Träger sittlicher Werte*). (GW 2, 131)

Incluso si Scheler llevase razón en este punto, es importante señalar que el desear no es bajo ningún concepto un tender involuntario, especialmente si se entiende como derivado de un *querer*. En la medida en que el deseo *hereda* del querer su peculiar fundamentación en el valor y en el deber-ser ideal del valor, creo indispensable

calificarlo de *tender voluntario*, aunque la cuestión de su enjuiciamiento moral deba resolverse de un modo, naturalmente, diferente al del querer propiamente dicho.

Ofrezcamos, por fin, una síntesis ordenada de la naturaleza del desear frente a la del querer activo y frente a la de la simple conciencia de deber-ser, teniendo en cuenta las consideraciones de Scheler y nuestras ampliaciones de las mismas. Al igual que el querer propiamente dicho, el desear apunta a algo idealmente debido en tanto que valioso, presupone la inexistencia de lo idealmente debido y se plantea, por tanto, su posible realización en la forma de un querer-hacer; a diferencia del querer activo, se da una positiva vivencia de impotencia relativa al contenido del querer-hacer, con lo cual este (y el deber real a él correspondiente) se vive como neutralizado (que no totalmente ausente); en consecuencia, lo idealmente debido en tanto que valioso (lo primariamente querido) es contemplado como algo que, no existiendo, “quisiera” traer a existencia. Allí donde el “quiero” es sustituido por este “quisiera”, no tenemos un *efectivo querer*, sino un *querer impedido*: un *deseo*. Hay un interés positivo por la realización de lo valioso, pero con simultánea conciencia de la imposibilidad de acometerla.

Intentemos, finalmente, establecer estas distinciones en forma de tabla:

	<i>Simple conciencia de deber-ser de lo ya existente</i>	<i>Querer activo (y acción)</i>	<i>Desear</i>
1	La existencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su valor.	La existencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su valor.	La existencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su valor.
2	Lo valioso ya existe.	Lo valioso todavía no existe.	Lo valioso todavía no existe.
3	No es dado el deber real de traer a existencia (realizar) lo valioso. No se desarrolla un querer activo.	Se quiere la existencia de lo valioso (volición primaria).	Se quiere la existencia de lo valioso (volición primaria).
4		Se da el deber real de traer a existencia (realizar) lo valioso mediante una acción determinada. Se quiere dicha acción en tanto que realización de lo valioso (volición secundaria).	Se da (en principio) el deber real de traer a existencia (realizar) lo valioso mediante una acción determinada. Se quiere (en principio) dicha acción en tanto que realización de lo valioso (volición secundaria).
5		Se tiene conciencia tendencial inmediata de poder ejecutar la acción realizadora de lo valioso.	Se tiene conciencia tendencial inmediata de no poder ejecutar la acción realizadora de lo valioso.
6		Se ejecuta la acción. Cumplimiento de la volición secundaria.	El deber real antes apuntado se presenta ahora como “neutralizado”. La volición secundaria se vive como “obstaculizada”: su cumplimiento es imposible.
7		A través de la acción ejecutada, se trae a existencia (se realiza) lo valioso. Cumplimiento de la volición primaria.	La volición primaria queda sin cumplimiento: lo valioso sigue sin existir.
8		Cesa el querer y se tiene simple conciencia del deber-ser de lo realizado.	La existencia de lo valioso es meramente deseada.

Recordemos que Scheler no contempla expresamente el segundo momento (si lo idealmente debido existe ya o no existe).

El lector habrá reparado en que hasta aquí no se ha tenido en cuenta la posibilidad de que la cosa o el estado de cosas inicialmente percibido afectivamente no tenga carácter valioso, sino disvalioso. Pero ello no cambia lo más mínimo la estructura de la volición, ya sea un querer o un desear. La volición sigue orientada a la realización de algo valioso e idealmente debido; ahora bien, según los axiomas antes referidos, lo valioso e idealmente debido puede ser tanto la *existencia* de algo *valioso* como la *inexistencia* de algo *disvalioso*. Si se trata del último caso, la volición presupone, no ya

la inexistencia de lo valioso como algo que debe ser realizado, sino la *existencia de lo disvalioso*, como algo que debe ser “des-realizado”. Constató un estado de cosas disvalioso que *ya existe*: por ejemplo, que me he puesto enfermo, lo cual es vitalmente disvalioso. A continuación, mi volición se vuelca a *erradicar de la existencia* dicha situación disvaliosa, puesto que su existencia es idealmente no-debida y se me presenta el deber real de, por así decir, “realizar su inexistencia” o “des-realizar su existencia”, a través de la ingesta de un fármaco, siguiendo una dieta, etc.

Así que basta con sustituir en nuestra tabla toda referencia a la “existencia de lo valioso” por la “inexistencia de lo disvalioso”, donde lo segundo es, a su vez, tan valioso e idealmente debido como lo primero y, por tanto, exige también un querer-hacer orientado a la realización de dicha “inexistencia”, o a la des-realización de la existencia. En el caso del querer, se ejecuta la acción des-realizadora de lo disvalioso. En el caso del deseo, al experimentar la impotencia para des-realizar la existencia de lo disvalioso, simplemente se “desea” que lo disvalioso no existiera. La tabla quedaría, entonces, del siguiente modo:

	<i>Simple conciencia de deber-ser de lo ya existente</i>	<i>Querer activo (y acción)</i>	<i>Desear</i>
1	La inexistencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su disvalor.	La inexistencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su disvalor.	La inexistencia de algo es dada como idealmente debida, a causa de su disvalor.
2	Lo disvalioso no existe.	Lo disvalioso existe.	Lo disvalioso existe.
3	No es dado el deber real de erradicar de la existencia (des-realizar) lo disvalioso. No se desarrolla un querer activo.	Se quiere la inexistencia de lo disvalioso (volición primaria).	Se quiere la inexistencia de lo disvalioso (volición primaria).
4		Se da el deber real de erradicar de la existencia (des-realizar) lo disvalioso mediante una acción determinada. Se quiere dicha acción en tanto que des-realización de lo disvalioso (volición secundaria).	Se da (en principio) el deber real de erradicar de la existencia (des-realizar) lo disvalioso mediante una acción determinada. Se quiere (en principio) dicha acción en tanto que des-realización de lo disvalioso (volición secundaria).
5		Se tiene conciencia tendencial inmediata de poder ejecutar la acción des-realizadora de lo disvalioso.	Se tiene conciencia tendencial inmediata de no poder ejecutar la acción des-realizadora de lo disvalioso.
6		Se ejecuta la acción. Cumplimiento de la volición secundaria.	El deber real antes apuntado se presenta ahora como “neutralizado”. La volición secundaria se vive como “obstaculizada”: su cumplimiento es imposible.
7		A través de la acción ejecutada, se erradica de la existencia (se des-realiza) lo disvalioso. Cumplimiento de la volición primaria.	La volición primaria queda sin cumplimiento: lo disvalioso sigue existiendo.
8		Cesa el querer y se tiene simple conciencia del deber-ser de la inexistencia de lo des-realizado.	La inexistencia de lo disvalioso es meramente deseada.

3. Recapitulación: el tender voluntario en general

Quisiera dedicar un breve capítulo a extraer las conclusiones principales de lo dicho hasta aquí sobre las tendencias voluntarias, antes de pasar a contrastarlas con el tender involuntario.

En primer lugar, las *tendencias voluntarias o voliciones* tienen su representante fundamental en lo que antes hemos definido como *querer activo*: el querer volcado a la *realización* de lo primariamente querido. Solo el querer activo debe considerarse un

querer en sentido estricto, ya que tanto la simple conciencia de deber-ser como el desear pueden describirse como *modificaciones* suyas: la primera se puede equiparar a un querer satisfecho de antemano (ante la visión de que lo valioso ya existe) y el segundo, a un querer a cuya satisfacción se renuncia (ante la experiencia de no poder realizar lo valioso). En lo que sigue me referiré a la volición pensando, ante todo, en este querer propiamente dicho, que presupone la inexistencia de lo valioso y se vuelca a su realización. Haré mención, donde sea necesario, de las modificaciones relevantes que afecten al desear.

Hemos de insistir en los dos rasgos cruciales que caracterizan a la volición en general, tanto en su forma plena (querer) como en sus posibles modificaciones: su imprescindible *fundamentación expresa en actos cognoscitivos intencionales* y el carácter de *resistencia* de sus correlatos. El primero ya lo hemos señalado especialmente en el capítulo dedicado al querer, mientras que el segundo apareció mencionado en diversos lugares de la Segunda parte, prácticamente equiparado a la idea de “efectividad” tendencial del valor.

Toda volición incluye la conciencia expresa de su fundamentación objetiva

No hace falta repetir de nuevo lo ya expuesto a propósito del querer: que necesita del percibir afectivo intencional de los valores de lo querido e incluso del percibir teórico intencional de su faz neutral. El propio Scheler llama a esto “fundamentación”. Por tanto, el *fin de la voluntad* se muestra *expresamente* como una *cosa de valor*, con unos rasgos objetivos propios, hasta el punto de que son dichos rasgos, ante todo los de valor, los que *motivan* el tender y convierten a la cosa de valor en un “objeto práctico” de mi obrar volitivo. La volición no es experimentada como una “tracción” ciega que me sobreviene y me mueve en una dirección cualquiera, sino como un *movimiento* que parte de mi centro espiritual volitivo en dirección a un *objeto* muy concreto, con vistas a obtenerlo o realizarlo. Por expresarlo de algún modo, se podría decir que la volición se caracteriza por el hecho de que junto con el tender mismo está *dado* necesariamente el fundamento de determinación objetivo de dicho tender: querer algo, es decir, adoptarlo como fin de la voluntad, significa tender a dicho algo *porque* se muestra como siendo *objetivamente valioso*.

En definitiva, el tender voluntario no solo posee un fundamento objetivo, sino que, además, dicho fundamento objetivo está dado como aquello que expresamente lo

motiva: la dirección tendencial es vivida inmediatamente como siendo motivada por la objetividad misma de la cosa de valor, y solo por ella.

Scheler no formula exactamente con estas palabras la idea del fundamento objetivo expreso del querer, pero ella se encuentra presente con indudable claridad en su afirmación de que la fundamentación de la volición en el acto cognoscitivo es tan acentuada que, por así decir, el querer está *plenamente volcado en la objetividad* de lo querido. En el querer, cuanto más “enérgico” es, “más tiene lugar un *perderse* (*Sichverlieren*) en el valor y en el contenido de imagen que en él son dados —dados como a realizar—”, debilitándose con ello el dato del “*ser-querido-por-nosotros* (*Durch-uns-gewollt-sein*)” del contenido (GW 2, 79). Cuanto más fuerte es el querer, más presencia gana la *objetividad* de lo querido (ante todo, su valor objetivo y el deber-ser que de él se deriva sin más) y más peso pierde el momento subjetivo: que lo objetivo e idealmente debido es, además, *querido por mí*. En el querer, por así decir, se nos impone lo objetivo con todo el peso de su valor y de su deber-ser, quedando fuera de cuestión toda “inclinación” previa nuestra y si la realización de lo querido nos reportará o no alguna clase de satisfacción subjetiva. Así, “el pleno ‘estar perdido’ (*völlige «Verlorensein»*) en sus proyectos y en el proceso de su realización es la actitud específica de los hombres de acción resueltos” (GW 2, 79). Scheler cita varios ejemplos de personajes históricos que, en tanto que “hombres de acción”, viven perdidos en el intrínseco valor objetivo de lo querido y realizado, con escasa conciencia de la subjetividad de sus actos de volición y de que lo realizado ha sido realizado por ellos:

O bien vivían la efectividad de su voluntad en tanto que “gracia” (por ejemplo, los enérgicos puritanos ingleses, como Cromwell y su círculo), o bien se sentían completamente como instrumentos de Dios (como “herramienta” suya, al modo de Calvino), o bien experimentaban los estadios de su vida como “destino” (así los esforzados árabes y turcos, Wallenstein, Napoleón); o pensaban que se habían limitado a favorecer o desencadenar “tendencias de desarrollo” (como Bismarck). La teoría de los “grandes hombres” nunca ha sido fruto de grandes hombres, sino solo de sus *espectadores*. (GW 2, 80-81)

Esta es la idea que utiliza Scheler para desvincularse de la opinión kantiana según la cual todo querer determinado por una “materia” depende del efecto que creemos que tendrá dicha materia sobre nuestros estados sentimentales sensibles. Por el contrario, lo propio del querer es justamente aquel “perderse” en la *motivación objetiva*

del propio querer, aquel *dejarse llevar por el valor objetivo, dado como tal en actos de percibir afectivo*, de la cosa en cuestión. Hasta tal punto se halla incluido el *dato* del fundamento objetivo del tender en el propio querer, como vivencia tendencial.

Esto se conserva, por cierto, en el desear como modificación del querer. También lo deseado es deseado por y a la luz de los valores objetivos, percibidos afectivamente, de la cosa. Lo modificado en el desear con respecto al querer es el segundo momento, el de la capacidad vivida de realizar lo querido, pero siempre sobre la base del *fundamento objetivo expreso*, vivido como motivación, del tender en tanto que tender voluntario.

Es por esto que tanto el querer como el desear constituyen por igual, pese a sus diferencias, *voliciones* o *tendencias voluntarias*. La clave de la voluntariedad se halla precisamente en la naturaleza expresamente motivada en una objetividad de valor de lo tendido. Lo voluntario no consiste en un tender que carezca de todo fundamento de determinación, pues entonces se trataría de pura arbitrariedad, sino más bien en un tender que es lúcido por lo que respecta a su propia motivación. Solo donde hay dicha lucidez puede haber una toma de decisiones propiamente dicha, en la cual se elige entre distintos fines posibles en virtud de sus valores objetivos. Donde no hay tal lucidez, el tender se desarrolla por sí mismo y no queda resquicio alguno para la deliberación, la elección y, en definitiva, la libertad.

Toda volición tiene por correlato una “resistencia”

Este carácter marcadamente cognoscitivo intencional de toda volición no hace del acto mismo de querer un acto de conocimiento, como es natural. El querer constituye una vivencia tendencial de cuño completamente diferente e irreductible a todo mero conocer. Como dice Scheler, el “conocimiento moral” (*sittliche Erkenntnis*) es “esencialmente distinto del querer moral”; pero, al mismo tiempo, como acto distinto del propio querer, “funda el querer de lo bueno” (GW 2, 99).

El querer incluye y se fundamenta en una conciencia expresa de lo objetivo que es tendido, pero no se reduce a dicha conciencia, sino que a continuación, *motivado* por ella, *tiende* a lo objetivo. Lo querido, el fin de la voluntad, no consiste en un puro *objeto* de conocimiento afectivo y teórico, sino en un objeto *tendido*, a causa del “atractivo” tendencial que se construye sobre sus rasgos objetivos de valor. Dicho “atractivo”

consiste, en este caso, en la conciencia inmediata del ser-debido del objeto valioso (deber ideal) y, en consecuencia, de su debida realización por mí (deber real).

Por fin podemos caracterizar en estos términos dicho “atractivo” (o “repugnancia”, cuando se trata de algo disvalioso) tendencial, que Scheler denominaba también “efectividad” (*Wirksamkeit*). Lo conocido como objetivamente valioso es vivido, *adicionalmente*, como algo que *busco realizar porque debo realizarlo* en tanto que es valioso. El objeto valioso es valioso sin más, y puramente conocido en lo que tiene de valioso y en su faz neutral portadora de valor; lo tendido es, en cambio, vivido como *fuerza de una exigencia* cuyo fundamento se halla en el carácter valioso del objeto. Esto es lo que aporta la vivencia de tender, sobre la base de la vivencia cognoscitiva. La efectividad construida sobre los rasgos objetivos de valor no es, a su vez, objetiva, es decir, no forma parte de la cosa valiosa misma, sino que es relativa al sujeto volitivo; pero es efectividad tendencial¹⁹² de lo valioso en tanto que tal.

A lo tendido, comprendido como *fuerza de compulsión radicante en un “algo” objetivamente valioso*, lo podemos caracterizar como “unidad efectiva”, siguiendo la terminología de Scheler en *El formalismo*. “Objeto valioso” y “unidad efectiva” no son sinónimos, sino que la segunda se funda en el primero: el *objeto valioso*, como tal, es objeto de un puro percibir afectivo y, secundariamente, teórico; pero, en la medida en que es puesto en relación con una voluntad realizadora, con una volición, el objeto se convierte en fuerza de un “atractivo” o de una “repugnancia” que es fuerza de una compulsión a su realización (o lo contrario), es decir, en *unidad efectiva*. El *fin de la voluntad* puede definirse, según esto, como una *unidad efectiva volitiva* (fuerza de efectividad tendencial relativa a un sujeto volitivo) *radicada expresamente en la objetividad de un bien*.

Esta definición del fin de la voluntad reproduce a la perfección la relación entre mundo y entorno establecida en la sección precedente. Si llamamos “mundo” a la totalidad de la objetividad a que accede la persona humana y “entorno” al entramado de unidades efectivas a su alrededor, o de “objetos prácticos” en general, en la volición se tiene experiencia tendencial de un entorno *sobre la base* del conocimiento objetivo, tanto afectivo como teórico, del mundo.

¹⁹² Esta “efectividad” tendencial que consiste en un deber-ser ideal y en el eventual deber real solo se puede aplicar al nivel volitivo. Sin embargo, esto no significa que no haya efectividad el valor en el nivel involuntario; sabemos que sí la hay. Pronto estableceremos la distinción técnica entre efectividad tendencial involuntaria y efectividad volitiva; por ahora solo me interesa la separación entre el nivel estrictamente afectivo (valor) y el nivel tendencial (efectividad del valor).

Ahora bien, lo tendido, como *objeto* que *mueve* a su realización, ofrece, en tanto que tal, una cierta oposición dinámica a mi voluntad realizadora. Es por esto que, como se mencionó anteriormente, Scheler reserva el término de “resistencia” (*Widerstand*) para referirse al correlato de la volición:

De suscribir la terminología según la cual por “objeto” (*Gegenstand*) se entienden únicamente los objetos en imagen (*Bildgegenstände*), y no también los “objetos de valor” (*Wertgegenstände*) (...), deberían tomarse los “objetos” y las “resistencias” (*die «Gegenstände» und die «Widerstände»*) como *dos* formas de donación del ser de idéntico rango (*zwei nebengeordnete Arten von Gegebenheiten des Seins*). (GW 2, 149)

Es decir, una misma cosa puede mostrarse, ora como puro objeto de percepción teórica (en imagen, según la terminología de Scheler), ora como “resistencia” referida a mi actividad volitiva, y cada una de estas formas de remisión intencional posee su peculiar naturaleza, irreductible a la del otro tipo. Scheler no opone aquí la “resistencia” al bien o cosa de valor, sino solo a la cosa teórica, porque la “resistencia” es un bien (un “objeto de valor”) devenido fin de la voluntad. Ya vimos que en otros lugares Scheler plantea claramente dicha distinción entre 1) objetos teóricos, 2) valores u objetos de valor y 3) resistencias, como correlatos del percibir teórico, del percibir afectivo y del tender, respectivamente.

Lo que el autor busca defender con la noción de resistencia es que, por mucho que el querer se funde en un percibir afectivo intencional de valores, la volición ya no tiene por correlato los valores, o las unidades cósmicas en que ellos se concretan, en su pura objetividad: de entre la esfera de los objetos de valor, “se da un determinado contenido, como *objeto volitivo* (*Willensgegenstand*) en una *vivencia peculiar*, solo en tanto que *resistencia* de un querer” (GW 2, 149). La volición, *fundándose* en el acceso cognoscitivo a dichos contenidos, los toma *a continuación* como “resistencias” en sentido muy amplio, es decir, como algo referido a un posible obrar mío en la forma de una oposición. Ya no se da el valor sin más, sino el valor en tanto que algo “a realizar”. La resistencia, a mi juicio, puede vincularse al *esfuerzo volitivo* que entraña el querer-hacer que constituye la volición secundaria de todo querer. Esta caracterización del correlato del querer como resistencia se deriva directamente, pues, del esencial carácter “a realizar” del contenido del querer, que se añade crucialmente a su puro dato cognoscitivo.

Esto se refleja en la definición que Scheler ofrece de la resistencia, tal como esta es vivida en el querer: “El fenómeno de la resistencia consiste en una tendencia (*Tendenz*) dirigida ‘contra’ el querer, y cuyo punto vivido de partida es el objeto de valor que funda el objeto práctico” (GW 2, 150). Presuponiendo ya el querer dirigido a valores y, más aún, a la realización de lo valioso, este “topa” con la resistencia del objeto de valor a su realización. Pero es fundamental en el querer que dicha fuerza de resistencia que parte del “objeto práctico” de valor es *dada como fundada en la objetividad*, como partiendo de ella.

Según nuestra descripción anterior, del valor de la cosa dimana un “atractivo” (efectividad tendencial) que mueve a su realización y sobre el cual se construye a su vez la experiencia de resistencia que la cosa ofrece a dicha realización. Por tanto, resistencia y efectividad tendencial (o “resistencia” y “unidad efectiva”, como correlatos del tender) no son exactamente sinónimos, aunque vienen siempre vinculados de la siguiente manera: allí donde una cosa ejerce una efectividad tendencial sobre el sujeto volitivo (esto es, se muestra como idealmente debida), dicha cosa se convierte en resistencia para la volición de dicho sujeto (para el querer-hacer relativo al deber real de traer a existencia la cosa). La “unidad efectiva” se torna “resistencia” justamente en virtud de su efectividad.

Esto encaja con una distinción establecida por Scheler entre la “resistencia” que parte del valor y de los objetos valiosos, por un lado, y los “fenómenos del ‘atractivo’ o de la ‘repulsión’ (*des «Zuges» oder der «Abstoßung»*) que parten de las *cualidades* de valor específicas de la ‘cosa de partida’ (*Sache*) o de la cosa de valor (*Wertdinges*)” (GW 2, 150). Según Scheler, la atraktividad y repulsividad del valor “pueden estar ya dadas en el percibir afectivo (*Fühlen*) (como cuando decimos que ‘nos sentimos repelidos’ [*«daß wir uns abgestoßen fühlen»*] o que ‘algo nos repele y nos atrae afectivamente’ [*«daß etwas uns im Fühlen abstößt und anzieht»*])” (GW 2, 150). Esto último quizá deba matizarse, pues el percibir afectivo, junto con el preferir, se limita a *aprehender* el valor, a acceder a él cognoscitivamente en su objetividad (en su positividad o negatividad y rango jerárquico objetivos); todo verse “atraído” o “repelido” por el valor implica ya un *responder* al valor, por mucho que se funde inmediatamente en el percibir afectivo del mismo. Incluso si dicha respuesta, en forma de un verse “atraído” o “repelido”, puede darse también como respuesta *afectiva* y no solo tendencial, sigue siendo respuesta al previo *percibir afectivo* del valor mismo. Creo necesario defender, con Scheler, que esos fenómenos de atracción y repulsión que

parten del valor son previos a la experiencia de resistencia, pues son ellos los que motivan que algo sea adoptado como fin volitivo con su correspondiente querer-hacer; pero también, contra este pasaje de Scheler, que son posteriores al puro percibir afectivo.

El hecho de que la resistencia aparece solo en el nivel de la volición secundaria (lo que Scheler llama “querer hacer”) es expresamente reconocido, por cierto, en la obra tardía *Idealismo - Realismo*: “Solo cuando el querer proyectos (*Projektwollen*) da paso al *querer-hacer* (*Tunwollen*), a la intención y al impulso de movimiento, puede ser dada la resistencia” (GW 9, 214-215). El “querer proyectos” equivaldría aquí a la simple volición primaria que reconoce que algo todavía inexistente merece ser.

Recordemos también que en la época de *Conocimiento y trabajo* vincula Scheler particularmente esta experiencia de resistencia con la impresión de realidad. Este aspecto está ya tímidamente apuntado en *El formalismo* de la siguiente manera: “En [la resistencia], y solo en *ella*, se da la conciencia de realidad práctica (*praktischer Realität*), que es siempre realidad del valor (‘cosas de partida’ y cosas de valor) [*Wertrealität (Sachen und Wertdinge)*]” (GW 2, 149-150). Es decir, Scheler limita en este texto la impresión de realidad a la realidad *del valor*, como algo que, además de ser conocido, ejerce una fuerza real de oposición sobre el querer. No la extiende todavía a la realidad en general, incluida la de lo teórico o “en imagen”, si bien apunta en esa dirección en una nota a pie de página: “Dejamos aquí de lado la cuestión de si la ‘conciencia de realidad’ (*«Realitäts-» und «Wirklichkeitsbewußtsein»*) en general descansa en la ‘resistencia’ vivida, y de si un mundo de puros ‘objetos en imagen’ (*Bildgegenstände*) se hallaría privado en general de la distinción entre ‘realidad’ e ‘irrealidad’” (GW 2, 150; nota 1). Como sabemos, Scheler termina respondiendo afirmativamente a este segundo punto: lo puramente “en imagen” carece, en sí mismo, del momento de realidad, que le debe ser aportado por la experiencia tendencial de resistencia.

Debemos recordar que, incluso si a través de la resistencia es dada *la realidad misma*, la resistencia como tal sigue siendo una vivencia plenamente subjetiva y no forma parte de la objetividad del contenido del querer. Llamar “resistencia” al objeto del querer solo tiene justificación en la medida en que ello quiere decir que el contenido en cuestión no es dado de manera puramente cognoscitiva, sino en su relación de choque con respecto a un querer dado. Pero la resistencia misma no es algo “objetivo”, sino justamente relativo a la situación volitiva establecida entre el querer del sujeto y las cosas portadoras de valor a su alrededor. Esto es puesto de manifiesto implícitamente por Scheler cuando sugiere (cf. GW 2, 150-151) que la resistencia es resultado, no solo

de la oposición ejercida por la cosa, sino también de la magnitud del querer: no necesariamente es la cosa la que ofrece una gran resistencia, sino que quizá soy yo quien carece de fuerza de voluntad. Es cierto que la resistencia misma puede ser “objetivada”, es decir, hacerse consciente como tal, pero incluso en tal caso sigue sin ser *objetiva*, en el sentido de que no pertenece a la objetividad misma y sigue siendo relativa al sujeto volitivo. Dicho sea de paso, el hacerse consciente de la resistencia como tal y del querer-hacer a ella relativo, en virtud de lo referido más arriba sobre el “perdersé” del querer en su objeto, es algo propio de una volición débil: “Precisamente en el querer débil irrumpe de manera más prominente, junto con el ‘esfuerzo’ (»Anstrengung«), el *querer* mismo del contenido” (GW 2, 79).

Según Scheler, la idea de resistencia no se aplica a toda vivencia tendencial, ni del mismo modo. En rigor, la resistencia solo es correlato del *querer* propiamente dicho: “La resistencia es un fenómeno que solo es dado inmediatamente en un tender (*Streben*); y, más específicamente, solo *en un querer*” (GW 2, 149). Únicamente en el querer se convierte la resistencia en algo “dado en una vivencia intencional”, en tanto que “‘constituye’ (*konstituiert*) el ‘objeto práctico’” (GW 2, 150), es decir, el objeto de un *querer-hacer*. En el próximo capítulo explicaremos de qué manera se experimenta la resistencia en el *tender involuntario*. Por ahora, mostremos en qué sentido entiende Scheler que ella está ausente del acto volitivo de *desear*.

Esta idea tiene que ver con la modificación experimentada por la volición secundaria, o querer-hacer, en el deseo. Scheler niega que el desear tenga por correlato una resistencia porque lo deseado no se muestra como “a realizar”, es decir, no apela a un posible obrar mío: “Los meros ‘deseos’ carecen de resistencia, pues en ellos está también dada fenoménicamente la renuncia (*Verzicht*) a la realización del contenido” (GW 2, 149; nota 3).

Ahora bien, ya hemos visto que esto no es del todo cierto. Si en el deseo faltara, simplemente, toda referencia a la *realización* del contenido, sería equivalente a la simple conciencia de deber-ser, es decir, a la simple conciencia del “atractivo” del valor por lo que respecta a su posible existencia. Sí que incluye, en realidad, una referencia vivida a la realización, justamente a la manera ya descrita de una renuncia positiva. Según esto, propongo matizar la formulación de Scheler: no es que el desear “carezca de resistencia” como correlato, ya que en tal caso quedaría anulada su naturaleza de vivencia *tendencial* que presupone la *inexistencia* de lo valioso (o la existencia de lo disvalioso). Por lo que respecta al carácter “a realizar” del contenido tendencial, este no

se halla propiamente *eliminado* en el deseo, sino que el contenido está *considerado expresamente* como “no factible”. No es que no tenga resistencias por correlato, sino que las “resistencias” que son su correlato tienen el carácter fenoménico de resistencias “postergadas”. Análogamente a la génesis del desear en un querer “naufragado”, la resistencia del deseo es una “resistencia naufragada”, lo cual ya es muy distinto de no ser resistencia en absoluto. Del mismo modo que no es lo mismo, fenoménicamente, la cosa inerte que el cadáver, donde lo primero carece de toda referencia a la vida y lo segundo, en cambio, se muestra como positiva “privación de vida”, tampoco es lo mismo la total ausencia de resistencia que el “cadáver de resistencia”; esto es, el valor *deseado*, como valor cuya posible realización, previamente “viva” en el querer, ahora está fenoménicamente “muerta”.

Expongo en la siguiente tabla los resultados alcanzados en este apartado:

	<i>Percibir afectivo de valores</i>	<i>Querer puro</i> (volición primaria del querer activo y del desear)	<i>Querer activo</i> (volición primaria más volición secundaria o querer-hacer)	<i>Desear</i> (volición primaria más querer-hacer obstaculizado)
<i>Correlato</i>	<i>Valores</i> ; en conjunción con el percibir teórico, <i>cosas de valor (bienes)</i> , dotadas de una base teórica portadora del valor.	<i>Efectividad</i> del valor: atractivo del valor inexistente por relación a su existencia.	<i>Resistencia</i> : cosa de valor en tanto que referida a su realización por mí.	<i>Resistencia postergada</i> : cosa de valor en tanto que referida a su realización por mí en forma de una renuncia.
<i>Tipo de conciencia</i>	Conciencia <i>cognoscitiva</i> <i>afectiva</i> del valor o de la <i>cosa objetiva</i> de valor.	Conciencia <i>tendencial</i> del <i>deber-ser ideal</i> del valor todavía no existente.	Conciencia <i>tendencial</i> del <i>deber real</i> relativo a la realización del valor, añadido al deber-ser ideal.	Conciencia <i>tendencial</i> del deber-ser ideal con simultánea neutralización del deber real.

Es importante señalar que las vivencias de cada columna conservan y presuponen el correlato y el tipo de conciencia de las de la columna anterior: el querer puro, el querer activo y el desear presuponen todos ellos el percibir afectivo y su conciencia de valor; el querer activo y el desear presuponen la conciencia tendencial de la efectividad del valor aportada por un “querer puro” convertido en volición primaria; por último, el desear presupone la conciencia tendencial de resistencias de la volición secundaria, modificándola del modo descrito más arriba. La conciencia cognoscitiva afectiva del valor, aportada por el percibir afectivo, constituye el fundamento objetivo expreso de todas las vivencias tendenciales volitivas construidas sobre ella. La

efectividad del valor, aunque se deriva sin más del valor mismo, es ya relativa a un sujeto volitivo “puro”, todavía al margen de una posible acción; la resistencia, por su parte, es relativa al sujeto volitivo activo que se aproxima al valor en tanto que algo a realizar.

4. El problema de la relación del tender involuntario con la percepción de las metas

Sabemos que Scheler distingue, dentro de la vida tendencial en su conjunto, el “tender” (*Streben*) del “querer” (*Wollen*); de manera correspondiente, utiliza la expresión “metas tendenciales” (*Strebensziele*), en un sentido técnico y en contraposición a los fines de la voluntad (*Willenszwecke*), para designar aquello a lo que apuntan las vivencias tendenciales que todavía no pertenecen al nivel superior de la volición. Dichas tendencias ya quedaron caracterizadas en la Sección A de la Segunda parte; el contenido del presente capítulo presupone lo expuesto en aquel momento.

Es necesario reconocer que Scheler casi nunca utiliza la palabra “involuntario” para referirse a este “tender”¹⁹³. Ahora bien, si se lo distingue precisamente de la *volición*, no queda más remedio que asumir que tiene que tratarse de un tender todavía no volitivo, *involuntario*, como preferiré denominarlo en lo sucesivo.

Confirmemos, en todo caso, la idea introducida en la pasada sección de que el tender voluntario tiene su centro en la *dimensión espiritual* de la persona humana, mientras que el tender involuntario radica en su *dimensión vital* o tendencial-vital. En cierta ocasión, Scheler se refiere a la doctrina protestante según la cual el pecado reside “en la *existencia de un cuerpo (Leibes) finito y sus impulsos (Triebe)*, y no en el comportamiento que la persona *espiritual (geistigen Persönlichkeit)* finita y su querer guardan con respecto a sus excitaciones impulsivas (*Triebregungen*)” (GW 2, 577; nota 1). Vemos que el querer queda atribuido a la “persona espiritual”, mientras que los “impulsos” se adscriben al “cuerpo vivo” (*Leib*) del que la persona se halla apropiada; lo cual hace comprensible que el querer se encuentre apropiado de dichos “impulsos”, que se “comporte” con respecto a ellos.

¹⁹³ Una excepción se encuentra, al menos, en GW 2, 64. En la obra posterior *Idealismo - Realismo* sí se utiliza expresamente la palabra “involuntario” (*unwillkürlich*) para caracterizar las tendencias diferentes del querer, aunque allí, en consonancia con la terminología del Scheler tardío, se las llama simplemente “impulsos” (*Triebimpulse*) y no “tender” (*Streben*) o “tendencias” (*Strebungen*) como en *El formalismo*. Véase lo que sigue.

Aclaremos que estos “impulsos” no representan, en efecto, nada distinto de lo que antes hemos denominado “*Streben*”. Aunque este último término es el introducido propiamente por Scheler en *El formalismo* para referirse al tender previo a la volición, se lo caracteriza también como “inclinación” (*Neigung*) o “impulso” (*Trieb*, *Triebimpuls*) en el contexto de la discusión con la filosofía kantiana; pues tales son los conceptos manejados por Kant para referirse al tender involuntario. Veamos que no hay la menor duda sobre dicha equivalencia: “A todo eso que antes hemos caracterizado como distintos casos típicos del tender (*Strebens*) y que, por así decir, queda *por debajo* de la esfera del ‘auténtico’ querer central, Kant lo denomina alternativamente la esfera de las ‘inclinaciones’ o también la esfera de los ‘impulsos’” (GW 2, 62). El propio Scheler acabará abandonando, en obras posteriores, el concepto de “*Streben*” en favor de la noción de “impulso”.

Ya ha quedado apuntado en el último pasaje citado que el tender involuntario se caracteriza, frente al voluntario, por estar dirigido a la meta de manera automática, sin pasar por un “centro” que la establezca: “Hallamos el tender con meta (*zielmäßige Streben*) dirigido *ya* hacia su meta, sin establecer esta de ningún modo desde el querer central (o desear) que parte del centro yoico” (GW 2, 55). Por decirlo de algún modo, la meta me viene dada, se me impone, no me la propongo al modo de los fines voluntarios. Por eso dice Scheler de este tender involuntario que posee ya una cierta “finalidad” (*Zweckmäßigkeit*) en sentido vulgar, un estar “dirigido a algo”, pero sin presuponer la “actividad establecedora de fines” (*Zwecktätigkeit*) en sentido estricto que es propia de la volición. En términos técnicos, se trata aquí de “*Zielmäßigkeit*”, de “dirección a metas” (y no de “*Zweckmäßigkeit*”, “dirección a fines”): el tender involuntario es un “tender dirigido a metas” (*zielmäßiges Streben*), también denominado en ocasiones “tender-a” (*Erstreben*).

Sin embargo, no resulta fácil discernir si Scheler considera que el ser o no “central” distingue verdaderamente al “tender” del “querer”. El querer es indudablemente central, mientras que ciertos fenómenos básicos de “tender” son no centrales, según vimos en la Segunda parte. Pero no queda tan claro si determinadas formas superiores de “tender” (el tender a metas) son centrales. En cierta ocasión parece sugerirse, incluso, que no todo “tener impulso” («*Treiben*») es “centrípeto” (*zentripetal*) (cf. GW 2, 253). Ahora bien, el “centro” de que se habla en todos estos casos es el “centro yoico” (*Ichzentrum*), es decir, el *centro psíquico* humano. Como es bien sabido, Scheler insiste en la distinción entre la esfera meramente psíquica del yo y la esfera

espiritual de la persona. El yo pertenece todavía a la dimensión “vital” en sentido amplio de la persona; se trata del nivel psíquico de su corporalidad viva. Aunque el centro yoico sea centro, se distingue del personal por ser centro de “funciones”, no de actos. Por más que dicha distinción resulte problemática, en este caso podríamos interpretar que el tender que pasa por el centro yoico es “funcional” en el sentido de que se realiza automáticamente, es decir, involuntariamente. En tal caso, podría haber un tender a un tiempo involuntario y central, pues su centro sería el centro psíquico de la persona humana. Se distinguiría, entonces, del tender voluntario que es “auténticamente” central, como decía Scheler más arriba, ya que parte del centro espiritual de la persona y no se ejecuta automáticamente, sino que lo realiza la persona misma.

Quizá esto no resuelva la dificultad, pues el propio Scheler dice en alguna ocasión que el querer central “parte del centro yoico” (GW 2, 55). Es razonable pensar que se trata en este caso de un error; la naturaleza *espiritual* y no meramente psíquica del querer parece quedar suficientemente marcada en diversos momentos, en consonancia con la idea de que la persona se apropia volitivamente de su corporalidad viva, incluyendo su dimensión psíquica.

Puesto que no pretendo solucionar aquí este complejo problema de la posible centralidad del tender involuntario, asumiré simplemente que el querer parte del *centro espiritual de actos* de la persona humana, mientras que el tender involuntario en general procede de su *centro tendencial-vital* y es vivido como “no central” por relación al centro espiritual volitivo. Esta parece ser la interpretación menos comprometida del texto de Scheler.

Dejando de lado los posibles niveles tendenciales anteriores y centrándonos en el estrato superior (pero aún previo a la volición) del tender a metas, regresemos a la cuestión de ese “estar dirigido a metas” del tender involuntario que no requiere de un previo “establecimiento de fines”. Este punto implica, según Scheler, que las metas se distinguen de los fines por estar dadas de manera exclusivamente *inmanente* al curso de la tendencia, mientras que los fines dependen de un acto independiente de representación previo al acto volitivo.

La meta reside en el *curso* de la tendencia (*Strebung*) misma; *no* está condicionada por un *acto de representación* (*Aktus des Vorstellens*), sino que es tan “*inmanente*” («*immanent*») al propio tender como lo es el “contenido” a la representación. (GW 2, 55)

Sabemos ya de la Segunda parte que la tesis de la *inmanencia* es defendida por Scheler como alternativa a la de la *fundamentación*, que solamente aplica a la volición. En su momento se argumentó, sin embargo, que la inmanencia del valor y, eventualmente, de lo teórico portador de valor, no resulta comprensible si no es asumiendo que también las vivencias cognoscitivas que donan dichos datos están integradas en el tender. La inmanencia no puede significar que el tender se oriente al valor y al portador de valor sin el concurso de vivencias cognoscitivas, tanto afectivas como teóricas, que den fundamento al tender mismo; ha de significar, más bien, que dichas vivencias se desarrollan precisamente, no como actos aislados, sino como fundamentos de un tender (pudiendo quedar liberadas de dicha función en un momento posterior).

Al aplicar esta corrección, obtenemos que tanto el tender involuntario a metas como el querer se fundan en una percepción afectiva del valor que es tendido. La percepción teórica del portador, por su parte, es imprescindible en el querer, pero no, según Scheler, en el tender a metas, que puede producirse en una cierta indeterminación de lo teórico tendido. Nosotros matizamos aquí que incluso lo teórico indeterminado reclama la correspondiente percepción de lo teórico indeterminado como tal. Sea como sea, cabe preguntarse, en caso de que la meta sí tenga ya determinado su componente teórico, y de que el tender a metas tenga entonces fundamento tanto en un percibir afectivo como en un percibir teórico de lo tendido, cuál seguiría siendo entonces la diferencia entre el tender involuntario a metas y el querer fines, ya que no aceptamos que sea la presencia o ausencia de fundamentación cognoscitiva.

Lo cierto es que, aunque el tender se produzca en ambos casos a la luz del dato perceptivo de la objetividad valiosa del mundo, en el querer es la persona la que activamente adopta eso valioso como fin a causa de su deber-ser, mientras que en el tender involuntario eso valioso queda automáticamente convertido en meta. La persona sigue reconociendo que el ser-meta de la meta descansa en su valor, de modo que el tender no es vivido como inmotivado o arbitrario, pero dicho ser-meta se le impone y no lo decide ella.

Para que pueda haber esa respuesta tendencial pasiva y automática, sin pasar por un considerar y sopesar expreso de motivos, dicha respuesta tiene que estar, en cierto modo, ya preparada. Me parece que Scheler sugiere algo parecido cuando establece lo siguiente: que “las tendencias (*Strebungen*) mismas están determinadas y diferenciadas 1) según su ‘dirección’ («*Richtung*»), 2) según su *componente de valor* en la ‘meta’, 3)

según el *componente de imagen o de significado* que se construye sobre dicho componente de valor” (GW 2, 59). Scheler vuelve a utilizar esto para oponerse a la fundamentación de la meta (en este caso, a su fundamentación teórica en una “representación”, solo aceptada para el querer), pero lo que a nosotros nos interesa ahora es el *orden* que se establece entre los elementos integrantes del tender a metas, que en este caso dan incluso cabida al componente teórico.

Sin entrar de nuevo en si es o no posible que haya un genuino *tender* con mera dirección y sin meta, vemos que para el propio tender a metas plantea Scheler todavía que la dirección tendencial sigue siendo primaria frente a ambos componentes de meta. No solo el componente de valor restringe el campo del componente de imagen, en el sentido de que lo neutral de la meta está seleccionado por ser portador del valor, sino que también el componente de valor está seleccionado, como tal componente de meta de *este* tender, desde una previa dirección.

Combinando esto con la tesis de la fundamentación, se trata de lo siguiente: solamente se establece el tender en el momento en que hay la percepción afectiva de lo valioso en cuanto tal, pero de tal manera que la simple percepción no basta para que se produzca el tender. No todo lo valioso percibido afectivamente motiva de modo automático y pasivo un tender involuntario hacia ello; de hecho, puede suceder que algo dado como valioso genere una contra-tendencia y que algo disvalioso genere una tendencia, como el propio Scheler concede. La posibilidad de este desorden tendencial automático, no debido todavía a una decisión libre de la persona, parece poder explicarse si el establecimiento del tender no depende únicamente del simple dato de lo valioso, sino también de otro elemento: el sistema de direcciones tendenciales “preformadas” de la persona, el cual sería, en principio, debido a su *ordo amoris* fáctico y sus implícitas reglas de preferencia. (Recordemos que no es, por tanto, un sistema tendencial común a toda especie biológica o a todo ser vivo, sino ya *personal*, propio de *esta* persona.) La persona tiende a tal o cual valor dado como tal, pero el hecho de tender a ese valor y no a cualquier otro que esté dado, y de hacerlo de esa manera y no de cualquier otra (por ejemplo, tendiendo en vez de contra-tendiendo), depende de su previo estar “dispuesta” a tender a dicho valor en cuanto tal. Allí donde se presenta el valor pero no hay una previa dirección tendencial correspondiente, no se establece el tender a dicho valor tomado como meta; simplemente, se lo percibe afectivamente y nada más, reconociendo incluso su deber-ser pero sin tender a él de primeras.

En el querer, en cambio, lo motivante del valor reside únicamente en su deber-ser, con independencia de si hay o no en el sujeto una disposición previa a realizar el valor que debe ser, e incluso de si la disposición previa es más bien a realizar un valor alternativo que no debe ser realizado. Es por eso que el establecimiento volitivo de fines puede llegar a corregir la respuesta tendencial involuntaria al valor. Aquí no interviene una dirección tendencial previa, sino que la dirección tendencial volitiva se forma justamente a continuación de ser dado el valor y su deber-ser.

Aunque la idea de la precedencia de la dirección tendencial, en el caso del tender involuntario, ayuda a comprender su carácter de respuesta automática al valor, no debe confundirse con aquella posibilidad, rechazada por Scheler, de que el valor se reduzca aquí a la mera “x” de un tender: “está excluido que el valor no sea más que la eventual ‘x’ de un tender o de un contratender” (GW 2, 58). Por eso debe insistirse en que la dirección previa es ya una dirección *de valor*; es precisamente por su valor, dado como tal, que las cosas llegan a encajar en aquella dirección y a motivar en la persona un tender automático a ellas. Al igual que en el querer, es el valor mismo el que resulta motivante, y la dirección tendencial es una dirección al valor en cuanto tal; pero en el tender involuntario dicha dirección no la aporta el valor ya percibido afectivamente, sino el *ordo amoris* fáctico previo a toda percepción. Lo que añade aquí la precedencia de la dirección tendencial es el hecho de que no todo valor que llegue a ser percibido afectivamente resultará igual de interesante para el sujeto desde el punto de vista tendencial. La volición, al guiarse únicamente por el deber-ser del valor, supera las limitaciones del tender involuntario: no solo motivan aquellos valores que, además de deber ser, encuentran en mí una cierta receptividad tendencial previa, sino en general cualquier valor percibido afectivamente por su simple deber-ser. En cualquier caso, el valor sigue permaneciendo en ambos casos como fenómeno independiente y previo a todo tender, de modo que ambas clases de tendencia se definen por igual a partir del valor (como “tendencias al valor”) y no a la inversa.

En resumen, el tender involuntario prolonga *automáticamente* desde un centro tendencial-vital (de ahí su involuntariedad) las direcciones originarias de valor ya entrañadas en el *ordo amoris* fáctico de la persona; el tender voluntario, en cambio, se determina exclusivamente desde la *objetividad del valor* percibido afectivamente y sin las limitaciones subjetivas del sistema de direcciones tendenciales automáticas. Por eso mismo permite una libre puesta en cuestión de dicho *ordo amoris* fáctico a la luz del *ordo amoris* ideal, que no es otra cosa que esa sección del orden objetivo de valores que

corresponde individualmente a la persona en cuestión como *ens amans*. En el tender involuntario se expresa directamente lo que “soy” fácticamente: respondo al valor mismo, pero según un patrón que corresponde unívocamente, para bien o para mal, a las peculiaridades de mi *ordo amoris* fáctico. En el tender voluntario, por el contrario, se abre la posibilidad de enjuiciar (y, eventualmente, transformar) lo que fácticamente “soy” a la luz de lo que *debe* ser y *debo* ser, en razón del dato de lo que es objetivamente valioso con independencia de mis predisposiciones previas a realizar eso valioso o no realizarlo.

Aunque lo que nos interesa describir aquí es el tender involuntario humano, que se produce siempre a la luz de la objetividad de valor dada como tal, lo cierto es que la precedencia de la dirección tendencial posee consecuencias relevantes para la descripción del tender involuntario no humano. Puesto que la dirección misma no debe esperar al dato del valor, como en el caso del querer, sino que se basa en las direcciones de valor del *ordo amoris* fáctico, ellas mismas previas a toda percepción afectiva, esto permite que en el tender involuntario no humano el papel de la percepción fundante, tanto afectiva como teórica, se reduzca al de “mera función” del tender. Las vivencias perceptivas no donan la objetividad misma, sino que simplemente identifican, de entre lo circundante, qué encaja y qué no encaja con las direcciones tendenciales ya establecidas del ser vivo.

Es decir, el tender involuntario se puede permitir apuntar a la objetividad reduciéndola a *puro estímulo*, dejando de lado precisamente el dato intencional de la objetividad que subyace al estímulo. Así sucede en el ser vivo *no humano*.

En otras palabras: la *efectividad del valor* es vivida, pero como “pura efectividad” y *no en tanto que fundada en el valor mismo*. El fundamento en la objetividad del valor lo hay, o de lo contrario tampoco habría efectividad, pero su mostración no interviene en la vivencia tendencial del ser vivo. De hecho, en el caso del mero ser vivo ese dato intencional está esencialmente excluido, análogamente a como el soñar excluye por esencia el dato de su propio carácter de falsa percepción. La propia cosa del entorno se convierte en mera *función* de la resolución del tender, según vimos al analizar *El puesto del hombre en el cosmos* en la Segunda parte, y no se muestra ella misma como tal. Recuperando la expresión empleada anteriormente, en el tender involuntario no humano las vivencias cognoscitivas tienen el carácter de meros “cables” en un circuito cerrado

de estímulo y respuesta¹⁹⁴, sin constituir todavía una genuina vía de acceso intencional a la objetividad como tal. Según esto, la fundamentación en vivencias perceptivas es compatible con el carácter *no-intencional* que el tender involuntario tiene en la vida no humana.

La perplejidad que pueda producir esta idea de una posible *presencia oculta* del fundamento objetivo del tender involuntario en el propio tender involuntario se debe en parte, sin duda, a que en la vida humana madura este fenómeno no puede hallarse en toda su pureza. En su madurez, el ser humano tiene como mínimo aquella noción de que detrás de lo involuntariamente apetecido hay siempre un “algo” objetivo, por indeterminado que se encuentre, y de que es el valor objetivo de dicho “algo” lo que lo vuelve apetecible. El ser humano solo se aproxima al punto de vista del animal y su relación con puros estímulos en aquellos raros estados “extáticos” mencionadas por Scheler, según vimos, en *El puesto del hombre en el cosmos*; pero en tales estados, por su misma naturaleza no-intencional, se minimiza o incluso cancela la posibilidad de objetivar el propio vivir.

Ahora bien, el ser humano, que sí sabe del valor y de lo valioso en tanto que tal, solo obtiene este genuino conocimiento de la objetividad misma, al margen de su variable efectividad tendencial con respecto a tendencias involuntarias, en virtud de vivencias cognoscitivas no sometidas a un tender involuntario; es decir, de percepciones que no son “mera función” del tender involuntario, sino que son realizadas desde el origen como acto del centro espiritual, y que están al servicio, por tanto, del acceso plenamente intencional a la objetividad misma. En la medida en que el ser humano posee de antemano un conocimiento afectivo del valor como tal, posee también acceso al fundamento objetivo *incluso* del tender involuntario, pero no, desde luego, *a través* del puro tender involuntario, sino de aquellas vivencias cognoscitivas intencionales de las que carece el mero ser vivo. Por ejemplo, sé que el plato de cerezas despierta mi tendencia involuntaria porque, objetivamente, posee un cierto sabor y dicho sabor es portador de un cierto valor del agrado sensible, el cual corresponde a la dirección de valor de mi “apetencia”, mientras que el pastel tiene otro sabor que es portador de una cualidad de valor diferente. Pero esto no lo sé a través del “apetecer” mismo, que recoge exclusivamente lo “atractivo” del buen sabor, sino solo en virtud de un acceso

¹⁹⁴ Los cuales pueden llegar, incluso, a ser innecesarios, como en el caso de la planta que puede desplegar su tender involuntario a la nutrición, a la reproducción y al crecimiento en completa indeterminación perceptiva de los estímulos mismos.

cognoscitivo intencional a la objetividad misma que no depende del apetecer, *incluso si viene acompañado de él*. Solo porque el entorno de metas de la persona humana se halla relativizado de antemano en el contexto de la estructura objetiva de un mundo tiene dicha persona conocimiento de que la meta es meta *por sus rasgos objetivos* como cosa valiosa.

No hay percepción humana que sea “meramente funcional”, pues ello conllevaría la clausura automática y fulminante de toda donación de objetividad; si hay una sola vivencia “meramente funcional”, entonces entramos de lleno en el ámbito de la vida no humana. Lo que sí encontramos en el ser humano es, en la actitud práctica de partida, una vinculación inmediata de las percepciones intencionales al tender en general; la percepción *nace* como acto intencional dirigido a la objetividad y no como “mera función” de un tender, pero en el momento mismo de su surgimiento queda aprovechada por el tender involuntario para constituir sus metas y por el tender voluntario para determinar sus fines.

Esta descripción del tender involuntario humano, como acto compuesto, lo hace inclasificable si tomamos por referencia la distinción entre “actos” y “meras funciones”. Al igual que los actos, es intencional: el tender involuntario humano apunta ya a las cosas objetivas, incluso si lo hace tomándolas como cosas-meta. Esta intencionalidad la obtiene de la intencionalidad de su fundamento cognoscitivo, nacido del centro espiritual. Pero, a diferencia de los actos y al igual que las “meras funciones”, su despliegue es automático: el tender propiamente dicho sigue surgiendo del centro tendencial-vital de la persona humana. Es experimentado desde el centro espiritual volitivo como “no-central”, precisamente porque no tiene su origen en dicho centro.

Y, sin embargo, no sobreviene al modo de una fuerza externa, de una corriente que me arrastra; el tender involuntario “me sucede”, no lo “realizo”, pero sigue siendo estrictamente *mío*. Esto se debe a que lo nacido del centro tendencial-vital no es otra cosa que una prolongación tendencial automática del propio corazón tal como es: del propio *ordo amoris* fáctico. En el tender involuntario experimento, ni más ni menos, quién soy fácticamente. La apropiación volitiva del tender involuntario tiene, por tanto, esa relevancia difícil de exagerar que pusimos de relieve en la pasada sección: mediante ella, la persona se eleva por encima de su ser fáctico y, abierta a la objetividad y a la objetividad del valor, se brinda a sí misma la posibilidad de una radical puesta en cuestión a la luz de su “quién” ideal.

5. Las dos dimensiones del entorno humano

Las dos clases de “efectividad” de lo valioso

En el tender voluntario se establece el propio tender como respuesta volitiva al simple deber-ser ideal del propio valor. En el tender involuntario humano hay también la percepción afectiva intencional del valor ya desde el primer momento, pero la irrupción de la tendencia sobreviene como prolongación automática de una dirección de valor presente en el *ordo amoris* fáctico. Aquí no hay que elegir el fin, sino que la meta está “elegida” automáticamente. El propio Scheler habla en este caso de una “regla interna del *automatismo* del tender” (GW 2, 63; cursiva mía): el tender involuntario sigue una “regla”, dada por el “orden de preferencias” de valor del *ordo amoris* fáctico, y de ahí su carácter automático, involuntario e independiente de toda deliberación.

Ahora bien, si existen estas dos formas diferentes de aproximación tendencial al valor, cabe plantear que existan, de manera correlativa, dos formas diferentes de *efectividad tendencial* del valor.

Planteemos, primero, la correspondiente al tender voluntario. En este caso, se trata de una efectividad fundada sin más sobre la expresa percepción afectiva intencional del valor mismo y la correspondiente conciencia del deber-ser ideal del valor, sobre la cual se añade la conciencia del eventual deber real de traerlo a existencia. Conozco intencionalmente el valor en su ser-valor objetivo, con su peculiar cualidad, su positividad o negatividad y su relación jerárquica con respecto a otros valores. A continuación, sobre la base de dicho conocimiento afectivo intencional (percibir afectivo y preferir intencionales), adquiero conciencia de que el valor así dado, justamente *por ser valor*, “merece” idealmente existir o no existir y que, por tanto, desde él mismo dimana la “exigencia” de que yo lo realice (o des-realice, si es un disvalor); exigencia a la cual he de responder volitivamente. Estas formas de conciencia ya no tienen por correlato el valor sin más, sino que, apoyándose sobre la percepción afectiva intencional del valor, su correlato es el “atractivo” tendencial que el valor mismo adquiere por relación a un sujeto volitivo interesado en realizar lo que debe ser. En esto consiste la *efectividad volitiva del valor*.

En el tender involuntario a metas, la persona no se halla menos interesada en el valor mismo: sigue siendo el valor percibido afectivamente el que motiva el tender, y no, por ejemplo, el posible placer que obtendré de la satisfacción de mi propio tender. En

este último punto critica precisamente Scheler a Kant: las tendencias involuntarias se dirigen *a priori* a las materias mismas de valor, no a un posible placer obtenido *a posteriori*. Pero el hecho de que el valor como tal se convierta en componente de meta de un tender no se funda ya simplemente en el deber-ser del valor al margen de toda otra consideración, sino en una cierta apetencia previa dirigida a ciertos valores y no a otros. La apetencia misma lo es del valor precisamente por ser valor, pero ella introduce una limitación subjetiva que la volición permite, en principio, superar, al abrir la deliberación sobre lo que debe ser incluso si yo no lo apetezco, o incluso si apetezco lo contrario. Al atractivo tendencial que adquiere el valor, *en cuanto valor*, por relación al sistema de apetencias del “sujeto psico-vital en el hombre” (según la expresión empleada por Scheler en *Ordo amoris*) cabe que se lo denomine *efectividad tendencial involuntaria* del valor. No olvidemos, por cierto, que el sistema de apetencias de que aquí se trata tiene precisamente su fundamento en el *ordo amoris* fáctico o descriptivo de la persona, lo cual no excluye que existan niveles tendenciales previos al tender a metas que el ser humano comparta plenamente con cualquier animal y no sean estrictamente personales.

Según esta descripción, podría decirse que la efectividad volitiva procede de la cosa valiosa misma, mientras que la efectividad tendencial involuntaria es proyectada desde el sujeto sobre la cosa valiosa. En cierto modo, esto parece ser verdad. En la volición, *lo valioso* mismo se muestra como mereciendo ser; en el tender involuntario, soy *yo* quien apetece lo valioso. Pero, en realidad, la efectividad tendencial involuntaria es vivida como procediendo del valor en no menor medida que la efectividad volitiva. Por muy “subjetiva” que ella sea, sigue siendo *el valor* el que es vivido como efectivo por relación al tender involuntario subjetivo; y el tender involuntario humano, a diferencia del puramente animal, se desarrolla siempre a la vista del dato objetivo del valor. De modo que incluso la efectividad tendencial involuntaria es vivida como siéndolo *del valor*. En el pasaje de la quinta sección de *El formalismo* donde Scheler plantea la efectividad del valor en términos motivación, se habla del “atractivo y repulsión que son vividos (...) como procediendo de los bienes (*Güterdingen*) mismos” (GW 2, 253); y dicho atractivo y dicha repulsión parecen coincidir con lo que nosotros hemos llamado “efectividad tendencial involuntaria”, no con la volitiva, pues a pie de página se indica que ante dicha efectividad puede surgir un querer que se le oponga.

En rigor, ambas formas de efectividad tendencial son subjetivas, pues lo único estrictamente objetivo es el valor mismo. Incluso la efectividad volitiva depende, como

hemos dicho, de que el valor sea puesto en relación con un sujeto volitivo determinado; no está, por tanto, incluida todavía en el dato mismo del valor, por más que se funde inmediatamente sobre él. Sin embargo, en cierto sentido se puede decir que la efectividad volitiva es menos “subjetiva” que la tendencial involuntaria, pues se trata de que el valor reclame al sujeto volitivo ser realizado con independencia de si dicho sujeto está ya, en su tender involuntario, orientado de antemano a esa realización.

Por tanto, *todo valor* es depositario de dos efectividades tendenciales simultáneas: una *volitiva* y una *tendencial involuntaria*, donde la segunda no descansa exclusivamente en el dato del valor y su deber-ser, sino también en el peculiar diseño de un sistema de direcciones tendenciales formado de antemano. Este desdoblamiento permite explicar, en principio, por qué no se tiende involuntariamente a todo lo que se muestra como debiendo ser, o por qué cabe tender involuntariamente a algo que es volitivamente rechazado al mostrarse como no debiendo ser. En tales casos, la descoordinación no viene propiciada, desde luego, por el dato del valor y su deber-ser, que es el mismo para el tender voluntario y el involuntario, sino por ese sistema de direcciones tendenciales automáticas que interviene en el tender involuntario, pero no en el voluntario.

La distinción entre dos clases diferentes de efectividad del valor no se encuentra expresamente señalada en ningún texto de Scheler. No obstante, ella se deriva de los desarrollos realizados hasta aquí, que en buena medida descansan en la teoría scheleriana de la volición y del tender involuntario.

Las dos dimensiones del entorno humano: el entorno volitivo y el entorno tendencial involuntario

Lo recién expuesto resulta de enorme importancia para la cuestión del entorno humano. Ahora sabemos que existen para la persona humana dos formas distintas de efectividad del valor, de manera que podemos también reconocer que existen para ella dos estructuras diferentes de entorno, donde solo una de ellas puede definirse como “contrafigura” de las tendencias subjetivas.

En primer lugar, tenemos el entorno que constituye el correlato de las *tendencias involuntarias*. Se trata del entramado de *efectividades tendenciales involuntarias*: las cosas del entorno son aquí vividas, en virtud de sus valores, como unidades efectivas tendenciales involuntarias por relación a las tendencias involuntarias que parten del

centro tendencial-vital del sujeto. La estructura de este *entorno tendencial involuntario* puede caracterizarse sin ningún problema como contrafigura del sistema tendencial involuntario, que a su vez es un despliegue automático del *ordo amoris* fáctico de la persona. Se trata, pues, de una capa de significatividad tendencial puramente subjetiva que el sujeto añade sobre la objetividad del mundo.

En segundo lugar, existe un *entorno volitivo* que constituye el correlato de las tendencias voluntarias. Como entramado de *efectividades volitivas*, o de unidades efectivas volitivas, ya no se puede decir que su estructura sea contrafigura de las tendencias del sujeto. Por el contrario, dicha estructura tiene su fundamento nada más que en la objetividad misma del valor de las cosas valiosas circundantes. Dicha objetividad se abre también desde el *ordo amoris* fáctico, pero en este caso no se aplican sobre ella adicionalmente las direcciones tendenciales automáticas del tender involuntario; el sujeto volitivo puede apoyarse en la simple objetividad del valor al margen de dicho sistema tendencial, enjuiciando incluso desde ella dicho sistema. En el tender voluntario, es el sistema de voliciones del sujeto el que se configura midiéndose con la objetividad misma del valor. Más que ser la estructura del entorno volitivo una contrafigura del sistema tendencial subjetivo, es el sistema tendencial volitivo el que debe plegarse a la estructura del entorno volitivo, fundado directamente en la estructura objetiva del mundo de valores. No es una capa de significatividad tendencial subjetiva colocada sobre la objetividad, sino la capa de significatividad tendencial que adquiere la objetividad misma cuando entra en contacto con un sujeto volitivo, con independencia de si la estructura del entorno tendencial involuntario de ese mismo sujeto coincide ya o no con ella.

Tampoco esta distinción entre dos clases diferentes de entorno se halla en Scheler. Cuando define el entorno biológico en *El formalismo* como contrafigura del sistema de tendencias, está pensando en algo equivalente a lo que aquí hemos llamado entorno tendencial involuntario, como contrafigura del sistema de tendencias involuntarias del ser vivo. La “estructura de entorno” de *Ordo amoris*, surgida desde el “sujeto psico-vital en el hombre”, equivaldría a esa dimensión del entorno humano que hasta cierto punto corresponde al entorno biológico del ser vivo, aunque descansa en último término en el peculiar *ordo amoris* de la persona y no en la simple configuración biológica humana. Por otro lado, las reflexiones sobre el “medio” humano en *El formalismo* dejan claro que este posee también una dimensión volitiva; pero dicha dimensión, a mi juicio, no se puede plantear ya como puro despliegue automático, desde

el centro “vital” humano, de su *ordo amoris* fáctico. Para hacer justicia a la amplitud del entorno humano y a su carácter eminentemente volitivo, considero indispensable introducir la distinción entre dos formas de estructura de entorno, una volitiva y otra involuntaria, cada una de las cuales funciona como simple momento de la unidad total del entorno humano.

Como sabemos, la persona humana está abierta siempre al mundo como estructura plenamente objetiva, de modo que es *sobre la base de dicha estructura objetiva* que experimenta, a continuación, la efectividad, tanto volitiva como tendencial involuntaria, de los valores objetivos. Así, una y la misma cosa del mundo es *simultáneamente*: 1) una *cosa objetiva* perteneciente al mundo; 2) un “objeto práctico” como *cosa referida a mi volición*, cuya existencia o inexistencia quiero o deseo e intento realizar, y 3) un “objeto práctico” como *cosa-meta* para mi tender involuntario.

En definitiva, las dos capas del entorno se colocan en todo momento sobre el relieve firme e inamovible del mundo: la primera, la del entorno volitivo, ajustándose a la perfección (en el caso del tender voluntario moralmente bueno, al menos) a dicho relieve, mientras que la segunda, la del entorno tendencial involuntario, posee el suyo propio heredado del *ordo amoris* fáctico, no necesariamente coincidente con el del mundo (ni con el volitivo) y variable en función del sistema de tendencias involuntarias.

Las dos clases de “cosa de partida”

Tras haber distinguido las dos formas de efectividad y las formas de estructura del entorno correspondientes a cada una de ellas, estamos en condiciones de aportar más claridad sobre una cuestión previamente trabajada, en el capítulo de la Segunda parte dedicado a las clases de unidad cósmica. Allí vimos que existían dos formas cognoscitivas puras de unidad cósmica: la cosa teórica (*Ding*), correlato de los actos de percepción teórica, y la cosa de valor (*Wertding*) o bien (*Gut*), correlato de los actos de percepción afectiva. Como forma genéticamente previa, todavía no depurada en una dirección u otra, encontramos la “cosa de partida” (*Sache*) o cosa valiosa (*wertvolles Ding*), correlato de la vida práctica inmediata, donde las vivencias cognoscitivas están asociadas todavía a un tender.

Pues bien, ya podemos proponer que hay, aparentemente, dos clases distintas de “cosa de partida”. Ambas tienen en común ser *cosas del mundo* devenidas “objeto práctico”, dado que el mundo está siempre presupuesto para el ser humano, incluso en la

actitud práctica de partida. Más concretamente, debe tratarse de *cosas de valor o bienes* devenidos objeto práctico, ya que es la objetividad del valor, no la teórica, la que resultante motivante para la vida práctica en general. En ningún caso se produce todavía esa pura contemplación del bien que es propia de una actitud derivada, y donde se distingue ya con claridad el contenido de valor del bien de su base teórica (y de la cosa teórica). Tomado como objeto práctico, el bien se presenta al modo de una “cosa valiosa” donde el valor y lo teórico no se encuentran todavía nítidamente distinguidos, pero de tal manera que dicha cosa resulta “efectiva” sobre el tender a causa de sus valores. En la medida en que los valores objetivos del bien resultan efectivos sobre el tender involuntario, obtenemos un *bien-meta*; en tanto que resultan efectivos sobre el tender voluntario, se trata de un *bien-fin*. Tanto el bien-meta como el bien-fin son “cosas de partida” de la actitud práctica primaria y se distinguen del puro bien considerado, posteriormente, al margen de toda relevancia práctica. En ambos casos, la objetividad del bien queda seleccionada, por así decir, desde el tender, como algo que es “apetecido” (bien-meta) o como algo que “debo realizar” (bien-fin), y no se contempla todavía el bien en su pura objetividad de valor, con independencia de si es apetecido o de si debe ser realizado.

En conclusión, obtenemos la siguiente clasificación:

	<i>Forma de unidad cósica</i>	
<i>Mundo</i>	Cosa teórica (<i>Ding</i>) y cosa de valor o bien (<i>Wertding, Gut</i>)	
<i>Entorno</i>	Cosa de partida (<i>Sache</i>) = Cosa valiosa (<i>wertvolles Ding</i>)	Entorno volitivo: Bien-fin (cosa de valor puesta en relación con la volición) Entorno tendencial involuntario: Bien-meta (cosa de valor puesta en relación con el tender involuntario)

Es bueno resaltar la importancia que tiene esta ampliación de la teoría de Scheler sobre el entorno y sobre las clases de unidad cósica. En sus textos se distinguen claramente los actos cognoscitivos, tanto teóricos como afectivos, de las vivencias tendenciales, y se reconoce que existen dos formas de tendencia, la voluntaria y la involuntaria. Sin embargo, según dijimos antes, Scheler no extrae la conclusión que

parece derivarse de este planteamiento: si existen dos formas diferentes de *tender* al valor o a lo valioso, entonces existen dos formas de *efectividad del valor*; y, si el entorno es el conjunto de lo efectivo sobre mí, entonces existen, también, dos formas de *entorno* y de “cosa del entorno”.

La tematización que hace Scheler del concepto de entorno y de “cosa del entorno” no es acorde, quizá, a la riqueza de su descripción de la vida tendencial, tanto volitiva como involuntaria. Los desarrollos de las últimas páginas intentan reparar esta posible carencia y muestran que, a la hora de abordar tales cuestiones, no debe tomarse como principal referente la teoría del entorno como “contrafigura de tendencias”, que en el fondo solo corresponde al entorno biológico y a una cierta dimensión del entorno humano que reclama ser pensada ya desde su relación con el nivel volitivo (como veremos más a fondo en lo que sigue). Por el contrario, debe tomarse principalmente en consideración la poco estudiada teoría scheleriana de la vida tendencial y volitiva, así como las páginas sobre el “medio” humano que preceden en *El formalismo* a las reflexiones sobre el entorno biológico e insisten en la dimensión volitiva del entorno humano. Si partimos exclusivamente de la descripción del entorno biológico, podemos llegar a la equivocada conclusión de que Scheler no ofrece más que un nuevo vitalismo.

Breve apunte sobre el bien-meta del entorno tendencial involuntario como resistencia del tender involuntario

Vimos que, por su efectividad volitiva, lo valioso se convierte en *resistencia* para la volición, particularmente para la volición secundaria o querer-hacer referido a la realización de lo valioso. Pues bien, Scheler aplica también al correlato del tender involuntario la noción de “resistencia”, pero de manera más restringida: “El tender (*Aufstreben*) ‘encuentra’, sin duda, una resistencia; pero esta no es dada ‘en’ él” (GW 2, 149). Esto probablemente se deba a la negación de la fundamentación cognoscitiva para el tender previo a la volición, que nosotros hemos matizado. Es cierto que, mientras que el querer es plenamente consciente de su objeto tendencial, el tender involuntario puede estar dirigido a su correlato, la resistencia, dejándolo en una mayor indeterminación; especialmente, teórica. Esto no impide, sin embargo, que la cosa dotada de efectividad tendencial involuntaria, con independencia de su grado de determinación, sea vivida tendencialmente como resistencia por relación a su posible realización.

De esta manera, tanto la cosa-meta como la cosa-fin son *bienes-resistencia*: se trata siempre de un bien convertido en resistencia del tender involuntario o del tender voluntario. Toda “cosa de partida” es un bien-resistencia, ya sea bien-meta o bien-fin.

6. La relación entre el tender voluntario y el tender involuntario dentro de la estructura tendencial unitaria de la persona humana

Todo contenido de fin es previamente contenido de meta

Hemos defendido más arriba que la persona, en tanto que posee simultáneamente un centro espiritual y un centro tendencial-vital, está abierta al mundo objetivo y, adicionalmente, a un entorno volitivo y a un entorno tendencial involuntario fundados por igual en la objetividad del mundo, aunque de maneras distintas. Incluso el entorno tendencial involuntario, que en el mero ser vivo no se da sobre el dato intencional de la objetividad, se encuentra en el ser humano ya *relativizado* como mera capa de significatividad tendencial que adquiere el mundo por referencia a las tendencias involuntarias del sujeto. La persona humana, por su acceso originario e inmediato al mundo, sabe que tanto el entorno tendencial involuntario como el entorno volitivo constituyen por igual una película de significatividad tendencial superpuesta a la faz objetiva del mundo y que no se confunde con esta. No hay que atravesar las capas de efectividad tendencial que constituyen el doble entorno para llegar al conocimiento del mundo, sino que el *dato primero* es el del mundo objetivo y toda efectividad tendencial se muestra como un añadido suyo, que solo aparece allí donde la objetividad entra en contacto conmigo en tanto que sujeto tendencial: como sujeto volitivo y como sujeto tendencial-vital. El mundo, en sí mismo, no es más que *valioso*; solo se convierte en *fin de la voluntad* allí donde interviene, naturalmente, una voluntad que quiere la existencia y la realización de lo valioso, y en *meta tendencial involuntaria* allí donde interviene un tender involuntario dirigido automáticamente a lo valioso como tal. Por mucho que me halle absorto en mi vida práctica y tendencial, y por mucho que me relacione con las cosas en tanto que “objetos prácticos”, lo cierto es que, como persona, sé de antemano que las cosas poseen una entidad propia independiente de mí y un *valor objetivo*, sin el cual no *querría* realizarlas, no las *desearía* y no me *apetecerían* lo más mínimo. Es verdad que puedo vivir *volviendo la espalda* al conocimiento de la objetividad, pero ello ya presupone que la tengo disponible y al alcance de la mirada.

Sabemos, pues, que la experiencia de las dos estructuras del entorno humano se da siempre sobre la base de un mundo. Ahora debemos detallar más precisamente qué relación guardan entre sí las dos formas de tendencia que tienen por correlato aquellas estructuras de entorno: el tender voluntario, procedente del centro espiritual, y el tender involuntario, procedente del centro tendencial-vital. Trataré de mostrar, siguiendo la idea de la subordinación del tender involuntario al voluntario ya presentada en la sección anterior, que la persona humana lleva a cabo una *única* actividad tendencial de naturaleza volitiva, la cual engloba como momento esencial suyo un tender involuntario sometido a su control. Es también por eso que las dos estructuras de entorno no constituyen dos entornos separados el uno del otro, sino dos dimensiones de un único entorno, eminentemente volitivo.

Esta cuestión ha sido tratada por Scheler en *El formalismo*, donde ya vimos de pasada que se establecía una determinada relación entre las *metas* del tender involuntario y los *finés* de la voluntad. Según ese planteamiento, no solo el valor “funda” (*fundiert*) el querer, sino que, además, los fines de la voluntad “se fundan, a su vez, en metas” (GW 2, 61). Es decir, todo aquello que llegue a ser fin para la voluntad ha tenido que ser previamente meta para el tender involuntario.

Hay una sencilla forma de entender esta idea, que se deriva sin más de lo que ya sabemos. En la sección precedente planteamos la *coincidencia de los límites* del campo demarcado por la actividad tendencial libre y el campo de lo tendido involuntariamente. El corazón humano está abierto, en general, a determinados valores. Pues bien, esa determinada sección del mundo objetivo de valores a que se abre la persona desde su *ordo amoris* es la que resulta efectiva para el sujeto tendencial, ya se trate de efectividad tendencial involuntaria o de efectividad volitiva. Los valores objetivos que son efectivos sobre el tender involuntario son los mismos que son efectivos sobre el tender voluntario. Y esto significa que todo valor que esté ahí para el tender voluntario lo estará también simultáneamente para el tender involuntario. No hay valor efectivo sobre la volición que no lo sea también al mismo tiempo sobre el tender involuntario. En otras palabras, nada que pueda llegar a ser fin de la voluntad carece de una simultánea significatividad tendencial involuntaria, pues el mundo de posibles bienes-fin coincide con el mundo de posibles bienes-meta. Un *único* mundo de valores subyace a ambas estructuras de entorno.

Hemos de reconocer, sin embargo, que la tesis de la fundamentación del fin en la meta supone algo más que una simple coincidencia de los límites en que se desarrollan

la actividad volitiva y la involuntaria. Lo que establece no es sencillamente que toda cosa sea *a un tiempo* fin y meta, sino algo más grave: que la cosa-meta *funda* la cosa-fin, de modo que toda cosa del mundo es *antes* meta que fin. El ser-fin de un contenido parece depender en alguna manera de su previo ser-meta.

Scheler lo desarrolla del siguiente modo: “el fin de la voluntad procede de un acto electivo (*Wahlakt*) que se efectúa sobre la base de las metas de valor de las tendencias actuales (*vorhandenen Strebungen*) y que se halla fundado en un acto del preferir (*Vorziehen*) entre dichas materias” (GW 2, 62). O, como se dice un poco más adelante, en el acto volitivo “elegimos, de entre los valores ‘dados’ en las tendencias, el más alto (según el percibir afectivo) [*den (fühlbar) höheren Wert*]” (GW 2, 62).

Detallemos los tres niveles que se están distinguiendo aquí:

1. El *tender involuntario* se orienta a ciertas metas con determinados *componentes de valor*.

2. Los componentes de valor de las metas son también objeto del *percibir afectivo* intencional y, más concretamente, del *acto cognoscitivo de preferir*, que descubre las relaciones jerárquicas objetivas entre valores y revela cuál de los valores a que se tiende involuntariamente es *objetivamente superior*.

3. A partir del conocimiento afectivo de la superioridad del valor, aportado por el acto de preferir, se construye un *acto libre de elegir*: adopto libremente como fin de la voluntad, de entre lo inicialmente tendido de manera involuntaria, aquello que es “más” valioso (en sentido jerárquico, no meramente cuantitativo), pues ello es, de entre lo que tengo a la vista, lo que más “merece” existir (deber-ser ideal) y lo que más “exige” de mí (deber real) ser traído a existencia. Cabe añadir algo que Scheler no acentúa: que también puedo adoptar libremente otra decisión y entonces obro moralmente mal, opción que dejaremos fuera de consideración.

Intentemos desarrollar este planteamiento teniendo en cuenta lo expuesto en los capítulos anteriores. Según sostendré, la tesis inicial de Scheler debe ser matizada: no es que el querer fines se *funde* en el tender involuntario dirigido a metas, ya que, en rigor, se funda única y exclusivamente en el percibir afectivo de valores; pero *presupone* el tender involuntario en la medida en que el propio percibir afectivo lo es, a su vez, de valores que forman parte del contenido de meta de un previo tender involuntario.

Para empezar, la persona humana se abre desde su *ordo amoris* fáctico a un determinado mundo objetivo de valores y, más precisamente, al mundo objetivo de bienes en que se reúnen cósicamente los valores. Como sabemos, el mundo de bienes es

dado de primeras como entorno de “objetos prácticos”: los bienes se presentan de primeras en su efectividad sobre el tender y el posible obrar. Lo que está proponiendo Scheler es que el bien se muestra *antes* como bien-meta que como bien-fin; los valores objetivos del mundo se presentan antes como componentes de una meta que como contenidos de fin. La razón parece obvia: el tender involuntario apunta a sus metas de manera automática, mientras que el establecimiento del fin requiere de un proceso de elección por parte de la persona¹⁹⁵. Según mi interpretación, la dirección del tender involuntario está ya formada de antemano, de modo que los valores objetivos se muestran inmediatamente como correspondiendo o no a dicha dirección. El tender voluntario, en cambio, forma su dirección solo de manera mediata: a la vista del mundo objetivo de bienes, la persona aún tiene que decidir exactamente cuáles adopta como fin.

Por tanto, sería necesario distinguir dos momentos sucesivos dentro de la misma actitud práctica de partida: el momento primario, donde el bien actúa inmediatamente como bien-meta, y un momento posterior, donde los bienes son considerados como posibles bienes-fin.

Todo ello, recordemos, sobre la base de la donación intencional afectiva del valor. Hay vivencia inmediata y desde el principio, no solo de la efectividad tendencial involuntaria del valor, sino también de su efectividad volitiva, fundada directamente sobre el dato de la objetividad del valor. La *adopción* del fin a partir de dicha efectividad volitiva tiene que esperar al acto de elección de la persona, pero la efectividad volitiva misma está dada desde el comienzo junto con la efectividad tendencial involuntaria, porque el dato objetivo del valor trae consigo la inmediata conciencia de su deber-ser ideal. Lo posterior es la eventual conversión de esta conciencia en un “querer puro” que funcione como volición primaria de un querer-activo orientado a la realización de lo idealmente debido como fin, pero la conciencia que detecta qué debe y qué no debe ser idealmente está presente desde el comienzo, al mismo tiempo que la efectividad tendencial involuntaria de eso que debe o no debe ser.

Esto es de extraordinaria importancia, pues significa que el tender involuntario a metas es vivido desde el principio como “bueno” o “malo”, dependiendo de si la efectividad tendencial involuntaria que el valor adquiere por relación a las direcciones tendenciales automáticas coincide o no con su efectividad volitiva, es decir, con la

¹⁹⁵ En el marco de su teoría de la acción, Scheler llega a distinguir hasta cinco fases dentro del querer: disposición de ánimo (*Gesinnung*), intención (*Absicht*), deliberación (*Überlegung*), propósito (*Vorsatz*) y decisión (*Entschluß*); cf. GW 2, 137. No puedo detenerme aquí en estas distinciones. Véase Henckmann (1998a), p. 126.

conciencia de su deber-ser ideal. De esta manera se explica que la precedencia de la meta sobre el fin no implique que el tender voluntario sea una simple prolongación de lo que ya era tendido involuntariamente.

Analicemos esto más despacio. A diferencia de lo que sucede en el mero ser vivo, el tender involuntario humano no desencadena automáticamente una acción de respuesta a un estímulo. El tender involuntario se produce como respuesta pasiva tendencial que la persona da, desde su *ordo amoris* fáctico, a la objetividad de valor que se le presenta. Como aquello a que se responde no es un puro estímulo, sino una objetividad de valor, el obrar que debiera seguirse del tender involuntario no se produce automáticamente, sino que queda reducido a una simple sugerencia de acción que la volición debe aceptar o descartar. Esto es así porque la objetividad del valor viene ya acompañada de la conciencia tendencial volitiva de su deber o no-deber-ser ideal, que *relativiza* de antemano el curso de acción sugerido por el tender involuntario. La conciencia del deber-ser del valor puede mostrar que lo propuesto por el tender involuntario es malo (es decir, contrario a las exigencias que manan del valor objetivo) y, en consecuencia, digno de ser rechazado; e incluso si lo muestra como bueno (coincidente con lo exigido por la objetividad del valor), la persona sabe que ese curso de acción no debe seguirse por estar marcado desde el tender involuntario, sino por venir exigido desde el valor mismo. En ambos casos, la realización del tender involuntario queda, en cierto modo, inhibida desde el nivel volitivo, desde el “querer puro” que atiende exclusivamente al deber-ser del valor. La persona humana tiene, sin duda, vivencias tendenciales involuntarias, pero no lleva a cabo, como el animal, *acciones involuntarias* que se sigan de dicho tender; salvo que haya perdido, patológicamente, el acceso a la objetividad del valor y la consiguiente conciencia de su deber-ser. Incluso la persona que opta por seguir la sugerencia del tender involuntario lo hace ya a la vista de la objetividad del valor y, por tanto, con conciencia volitiva del deber-ser de lo realizado. Puede haber *acciones volitivas* coincidentes (o no) con lo sugerido por el tender involuntario, pero nunca acciones involuntarias.

Este esencial sometimiento de lo tendido involuntariamente al escrutinio realizado desde el dato de la objetividad de valor y desde el “querer puro” parece estar reconocido por Scheler en diversos pasajes de *El formalismo*. En una ocasión se dice lo siguiente: “Algo dado como malo puede al mismo tiempo ‘tentar’ y ejercer la atracción allí encerrada, aunque no haya un empuje (*Drängen*) hacia ello y el querer se oponga a la efectividad vivida” (GW 2, 253; nota 1). Esto solo es posible en la medida en que la

“efectividad vivida”, es decir, el “atractivo” ejercido por la cosa (que en este caso sería la del tender involuntario), se distingue del dato mismo de su maldad objetiva y, en consecuencia, de la conciencia tendencial volitiva de su no-deber-ser ideal. El querer se opone a la efectividad tendencial involuntaria porque capta el atractivo en cuestión como no coincidente con la exigencia práctica que mana del valor mismo. “Caer en la tentación” es posible, pero eso ya significa llevar a cabo una *acción voluntaria* moralmente mala a la luz del dato objetivo del valor; no teniendo entonces nada que ver con la inocencia, por así decir, del obrar estrictamente involuntario del animal.

En un pasaje sobre el tender involuntario ya citado en la Segunda parte se decía lo siguiente:

Lo mismo sucede con frecuencia allí donde un tender dirigido a tales valores nos es dado ya en este punto de su despliegue como “injusto” o “malo”. Por otro lado, el tender puede haber ganado ya nuestra “aprobación” («*Zustimmung*») desde nuestro yo central por lo referente a su componente de valor al tiempo que todavía se duda considerablemente acerca del contenido de imagen, o que dichos contenidos de imagen todavía varían. (GW 2, 55-56)

Aquí se reconoce que el tender involuntario puede darse como “malo” (o como “bueno”, cabe añadir) y se admite la “aprobación” (o “desaprobación”) volitiva de dicho tender. Una vez más, esto solo es posible si el tender involuntario humano se produce sobre la base del dato objetivo del valor mismo y con simultánea conciencia volitiva de su deber-ser ideal. De lo contrario, el tender no podría vivirse como “correcto” o “incorrecto” (¿cuál sería el criterio?) ni como algo que puede ser “aprobado” o “rechazado” (¿desde dónde se adoptaría tal postura?).

Dicho esto, regresemos al análisis del paso de metas a fines que propone Scheler. Las materias objetivas de valor se dan de primeras como componentes de tales o cuales metas, pero siempre hay al mismo tiempo conciencia afectiva intencional de su positividad, negatividad y de su objetivo ser preferibles las unas a las otras. Sobre la base de este estricto conocimiento afectivo de las materias de valor, el “querer puro” detecta cuál de ellas “merece” más, idealmente, llegar a ser. Esta efectividad volitiva de los valores, y no la simultánea efectividad tendencial involuntaria, es la que a continuación orienta la elección de fines del sujeto (con la mediación adicional, no lo

olvidemos, del deber real, de la conciencia de poder-hacer, etc.). Si el querer es bueno¹⁹⁶, la persona elige como contenido de fin aquello que se presenta como objetivamente preferible y, por tanto, como debiendo-ser en mayor medida.

Ahora vemos con toda claridad que el fin no se funda en la meta. El fin sigue fundándose, como ya sabíamos, en el dato mismo del valor, en la representación teórica del portador de dicho valor (es decir, en el dato del bien con inclusión expresa de su base teórica) y en la conciencia de deber montada sobre la conciencia afectiva del valor. Es a la vista de esos datos que se produce la elección del fin de la voluntad. Lo único que introduce Scheler, si no me equivoco, es la idea de que toda materia de valor que entre en la consideración del querer cumple de antemano un determinado papel como componente de metas tendenciales involuntarias. Ningún valor que pueda llegar a ser contenido de fin de una volición carece de una cierta efectividad previa por relación al tender involuntario, a causa de: 1) la coincidencia de los límites en que se desarrollan el tender involuntario y el tender voluntario y 2) el carácter más inmediato, por automático, del tender involuntario. En conclusión, es cierto que todo contenido de fin coincide con un previo contenido de meta, pero ese contenido no es elegido como fin por su previo (y subjetivamente variable) ser-meta, sino por su objetivo ser-valioso y su ser idealmente debido.

Otro importante resultado de este planteamiento es el siguiente: todo tender voluntario supone una respuesta tendencial *directa* a la objetividad del valor y su deber-ser, pero también es siempre respuesta *indirecta* al modo en que esa objetividad es tendida involuntariamente por el propio sujeto. La adopción de un cierto contenido como fin obedece a su objetivo ser-valioso, pero representa simultáneamente una “aprobación” o una “desaprobación” del tender involuntario dirigido a ese *mismo* contenido. Si adopto, por su ser-valioso, un contenido que era repulsivo por relación a mi tender involuntario, enmiendo indirectamente aquella previa respuesta tendencial automática. Si ese contenido era ya atractivo para mis tendencias involuntarias, entonces le estoy dando asentimiento volitivo. Insistamos en que también en este último caso se sigue tratando de una afirmación *volitiva* del previo tender involuntario, y no de un desarrollo no-volitivo de este último. Porque, correlativamente, no hay tender

¹⁹⁶ Scheler, fiel a su peculiar recuperación de la tesis socrática, no menciona aquí la posibilidad de que el querer puede ser genuinamente malo, eligiendo como fin lo dado como disvalioso o como menos valioso. A lo sumo puede intervenir un engaño valorativo en virtud del cual se toma algo objetivamente malo por objetivamente bueno. Me permito reiterar la referencia al tratamiento que se hace de este complicado problema en los extraordinarios trabajos de Palacios (2002) y Fernández Beites (2010b).

involuntario (salvo en casos patológicos) que no se produzca bajo la mirada enjuiciadora del conocimiento afectivo del valor y bajo el control de las voliciones que aprueban o desaprueban lo tendido. Puesto que las respuestas tendenciales involuntarias a la objetividad del valor no son más que un reflejo del *ordo amoris* fáctico, esto significa que la persona está esencialmente abierta al permanente enjuiciamiento de su propio corazón y en permanente control volitivo, desde su centro espiritual, de las prolongaciones automáticas de su orden fáctico del amar, tal como surgen desde su dimensión tendencial-vital. Como sabemos, todo esto es posible únicamente en la medida en que la persona posee ya en su corazón aquel anhelo de objetividad absolutamente originario que le abre el mundo de valores y su propio *ordo amoris* ideal. Solo así puede mostrarse el *ordo amoris* fáctico como lo que realmente es: un simple reflejo del orden objetivo de valores que, en cuanto tal, puede ser (tanto él como sus prolongaciones tendenciales automáticas) correcto o incorrecto.

Finalmente, este entrelazamiento del tender voluntario y el involuntario, donde el primero siempre responde al segundo y el segundo está sometido al primero, implica que la vida tendencial humana es unitaria, por más que posea dos niveles distintos. No hay un tender voluntario y un tender involuntario funcionando cada cual por separado, como si hubiera dos sujetos diferentes en la persona humana. La persona humana es un sujeto unitario, pero hay en ella dos centros, un centro espiritual volitivo y un centro tendencial-vital de tendencias involuntarias. La actividad tendencial unitaria humana se puede describir como un *tender voluntario* que se desarrolla siempre sobre un *fondo tendencial involuntario*. Las tendencias involuntarias humanas constituyen un momento no-independiente de la actividad tendencial volitiva, como aquel fondo sobre el cual (y contra el cual o a favor del cual) se desarrollan todas las voliciones.

La tesis scheleriana de la fundamentación del querer en materias de valor que son previos componentes de meta ha sido aquí interpretada incluyendo ciertos elementos que no están explícitamente presentes en el texto de Scheler. Sin embargo, vemos que, así entendida, da expresión coherente a la idea de la apropiación volitiva que la persona humana ejerce sobre su dimensión “vital”, defendida por Scheler en la sección sexta de *El formalismo*.

La “relevancia moral” de las inclinaciones

Esta vinculación tan íntima entre el querer y el tender involuntario, en términos de subordinación, permite comprender la reivindicación que hace Scheler, frente a Kant, de la relevancia moral de las inclinaciones. Scheler entiende que la “diferencia moral más profunda” entre personas no reside en lo que, “eligiendo, se proponen como fin”, sino ya “en las materias de valor” del tender involuntario y “las relaciones estructurales entre ellas, ya dadas impulsiva (y automáticamente)” (GW 2, 62). Todo posible establecimiento de fines se realiza dentro del “campo” delimitado ya por dichas materias, en el sentido antes descrito: nada encuentra a su paso la deliberación voluntaria que no esté dotado de una previa significatividad tendencial. Y, además, estas metas del tender involuntario se hallan ya organizadas según un orden determinado. De modo que la elección que establece los fines de la voluntad supone siempre una confirmación o un rechazo de dicho orden previo. Lo que Scheler añade a esto es que existe una diferencia *moralmente relevante* entre el querer que no tiene más que asentir a lo ya tendido involuntariamente y el querer que debe oponerse a lo tendido, por mucho que el tender involuntario mismo no sea *moralmente imputable*.

Lo interesante de este planteamiento de Scheler es que no atribuye al conocimiento afectivo de valores y a la volición en él fundada el carácter de un ordenamiento de inclinaciones azarosas, sino, por el contrario, el carácter de una “aprobación” o “enmienda”, según el caso, de un orden ya presente en el tender involuntario. La idea kantiana de la “indiferencia al valor moral” (*sittlichen Wertindifferenz*) de las inclinaciones se debe a que ellas son en sí mismas, para Kant, nada más que un “caos” que la razón práctica debe ordenar según su propia ley, del mismo modo que “en la filosofía teórica equipara la materia de la intuición a un ‘caos’ o un ‘fárrago desordenado’ de sensaciones” (GW 2, 62).

Scheler, por el contrario, defiende que las inclinaciones mismas reflejan el orden fáctico del amar, el cual es ya en sí mismo “apropiado” o “inapropiado” con respecto al orden objetivo de valores. En el hombre, “ya el sucederse involuntario y automático de sus tendencias y de los valores materiales a que ellas ‘apuntan’ («*zielen*») se produce en un *orden de preferencia*”, el cual “se mide con el orden jerárquico *objetivo* de los valores materiales” (GW 2, 63). Es a esta adecuación o inadecuación de las inclinaciones a lo que el querer responde, al consentirla o rechazarla expresamente. Lo *moralmente imputable*, que es este consentimiento o rechazo que el querer hace de lo

tendido involuntariamente, presupone necesariamente aquello que es consentido o rechazado y se apoya sobre ello. En palabras de Scheler, es cierto que “lo inmediatamente ‘bueno’ y ‘malo’ en sentido moral no es la inclinación”, sino “el acto volitivo en el cual elegimos, de entre los valores ‘dados’ en las tendencias, el más alto (según el percibir afectivo) [*den (fühlbar) höheren Wert*]”; pero “dicho valor es el ‘valor superior’ ya *en las* tendencias mismas, sin que su superioridad surja de su relación con el querer” (GW 2, 62). El acto cognoscitivo afectivo de preferir *descubre* la superioridad del valor, no la *crea*. Como ella ya está presente en el contenido de meta del tender involuntario, el propio tender involuntario puede respetarla o no y ser juzgado según ello. *El tender involuntario es ya él mismo muestra de un buen o de un mal corazón*, incluso si el querer responde a continuación a dicha bondad o maldad, haciéndose con ello *moralmente bueno o malo*.

La relevancia moral del tender involuntario no reside, pues, en que dicho tender sea imputable moralmente, sino en que sus direcciones automáticas de valor son en sí mismas buenas o malas a la luz del orden objetivo de valores; y, puesto que la volición presupone el tender involuntario, el querer *no parte de cero*, sino de la bondad o maldad de las inclinaciones. El querer no ordena a su antojo las inclinaciones, sino que su bondad o maldad se decide, indirectamente, según el modo en que responde al orden previo de las inclinaciones (y directamente, recordemos, según el modo en que responde a la estricta objetividad del valor y a su deber-ser). El valor moral de la volición no está totalmente desconectado de las inclinaciones, pues su dirección de valor funciona ya, aun de manera indirecta, como respuesta al orden de valor presente en estas.

Por tanto, Scheler no se equivoca al decir que “nuestro querer es ‘bueno’ en la medida en que elige el valor superior radicante en las inclinaciones” (GW 2, 62), siempre y cuando se precisen dos cosas: 1) que dicho valor está *radicado* en las inclinaciones, pero no necesariamente *reconocido como superior* por el propio tender involuntario, y 2) que la volición se hace buena por apuntar al valor objetivamente superior con independencia del modo en que el tender involuntario se dirija a dicho valor.

Respecto al primer punto, lo esencial para la relevancia moral de las inclinaciones es que todo valor considerado por la deliberación de la voluntad está *ya presente* de un modo u otro para el tender involuntario, pero no necesariamente que el tender involuntario se adecue ya a su positividad y negatividad, superioridad e inferioridad objetivas. Es mejor la formulación que Scheler emplea a continuación, al

decir que el querer “se rige por el conocimiento, dado en el preferir, de la superioridad de las materias de valor dadas en las inclinaciones” (GW 2, 62): en efecto, el valor existe ya para la inclinación como componente de una meta o contra-meta, pero el querer se funda en el conocimiento afectivo de su rango jerárquico objetivo, desde el cual puede llegar a criticarse el modo en que la inclinación se dirige a dicho valor.

En lo concerniente al segundo punto, el valor moral de la volición no se *funda* directamente en el hecho de que la volición sea respuesta al orden de las inclinaciones, sino solo en su propia dirección tendencial al valor objetivo. Lo que sucede es que dicha dirección tendencial es vivida siempre como simultáneo asentimiento o rechazo volitivo de aquel orden de las inclinaciones. La formulación de Scheler, sin embargo, es confusa, pues habla en términos de “dependencia” que no dejan claro este importante matiz: según él, el valor moral del querer “depende en primer lugar de *qué* materias de valor se hallan en el tender a su disposición electiva y qué altura representan ellas (en el orden objetivo), así como de la riqueza y diferenciación existente entre ellas” (GW 2, 62-63); y, en segundo lugar, “del orden de preferencia” entre valores según el cual se rigen las inclinaciones. En realidad, que la bondad moral del querer *dependa* (parcialmente) de esto no quiere decir que se *reduzca* a ello, sino tan solo, como dijimos antes, que los factores mencionados no son completamente irrelevantes para el enjuiciamiento moral. Puede que el *ordo amoris* fáctico desplegado en forma de inclinaciones sea pobre (que incluya pocos valores, o valores de escasa altura) o directamente malo en sus reglas de preferencia, pero incluso partiendo de un arranque tan poco prometedor puede el querer hacerse bueno si, con todo, apunta al valor más alto de entre los disponibles, o si contradice aquellas malas reglas de preferencia en atención a la jerarquía objetiva de valores.

Más concretamente, no debe entenderse que sea bueno *moralmente* el hombre que tiene buenas inclinaciones, sino solo que existe una cierta diferencia de valor moral entre el hombre *moralmente bueno* que, teniendo unas inclinaciones apropiadas según el “orden objetivo” de valores, no necesita oponerse, sino más bien *afirmar volitivamente* lo ya dictaminado por sus tendencias involuntarias, y el hombre, *también moralmente bueno*, cuya bondad consiste en una permanente oposición a unas tendencias incorrectas. Ambos son “buenos moralmente”, pero el primero es *mejor*, pues posee de antemano un buen corazón que no necesita andar corrigiendo; en otras palabras, su *ordo amoris* fáctico hace justicia en mayor medida a su *ordo amoris* ideal. Y este “mejor” o “peor”, previo a la elección volitiva y no directamente imputable, solo se puede fundamentar

filosóficamente si se reconoce, con Scheler, que las inclinaciones poseen un orden propio, enjuiciable desde el orden objetivo de valores, y que todo querer supone siempre una respuesta a dicho orden previo. En esto reside la “relevancia moral” de las inclinaciones.

Podría incluso decirse que, en rigor, la subordinación de lo tendencial-vital a lo espiritual volitivo no acontece primeramente en la *relación* entre los dos centros que componen la persona humana, sino ya en el propio centro tendencial-vital del que parten las inclinaciones. Hay una segunda apropiación, la que realiza volitivamente el centro espiritual sobre las tendencias involuntarias del centro tendencial-vital, pero la primera apropiación es de carácter automático y consiste en que las direcciones de valor que gobiernan el centro tendencial-vital (al menos a partir de un cierto nivel tendencial) son ya direcciones de valor *de la persona misma*, de su orden fáctico del amar. No se trata, en cambio, de las direcciones de valor que comparte cualquier ser vivo con el resto de seres vivos, o con los de su misma especie biológica. Las inclinaciones humanas serán involuntarias, pero no tienen nada de “genérico”, ni tampoco de azaroso. Ellas son ya una radiografía de cómo es de hecho el corazón de la persona. En este sentido, se trata de tendencias tan *personales* como las voluntarias, aunque no debidas directamente a la voluntad de la persona. Por tanto, las tendencias involuntarias mismas (a partir de un cierto nivel) son plenamente “buenas” o “malas”: son el fruto directo del buen o del mal corazón de la *persona*, que puede juzgarse ya en este nivel a partir del orden objetivo de valores. Que esta bondad y maldad no sea todavía imputable moralmente no significa que no la haya.

En el segundo nivel de apropiación, la persona no toma control sobre algo así como un “centro animal” genérico que hubiera en su interior, al modo de un segundo sujeto desligado de la propia persona pero conectado a ella de alguna manera. Por el contrario, aquí la persona adquiere control volitivo sobre sí misma, sobre sus propias tendencias involuntarias personales, que son estrictamente *las suyas* y de nadie más; ni mucho menos son las tendencias de un animal inocente que habitara en su seno. Se trata de la persona tomando posición, a la luz de su *ordo amoris* ideal, sobre su propio *ordo amoris* fáctico, que es ya bueno o malo. Es en esta toma de control sobre su propia bondad y maldad fácticas que la persona se hace por primera vez *moralmente* buena o mala; pero esto significa que su hacerse buena o mala en sentido moral presupone aquella bondad o maldad de partida, todavía no imputable, y no un conjunto de inclinaciones por completo indiferentes al valor.

7. La unidad del obrar humano referido al mundo y los dos niveles de motivación

Al final de la Segunda parte se introdujo la distinción básica entre “estimulación” y “motivación”. En los últimos capítulos hemos desarrollado a fondo ciertos aspectos fundamentales de la relación de motivación entre la persona humana y el mundo de bienes y valores. Con vistas a lograr una sistematización lo más clara posible de lo expuesto hasta aquí, será de gran utilidad aplicar ahora una distinción husserliana entre dos clases de motivación¹⁹⁷.

Por lo que respecta a Scheler, ya vimos en su momento que vinculaba la noción de “motivación práctica” a la de “efectividad vivida” del valor. Lo fundamental de aquella descripción era la insistencia en que lo “efectivo” y “motivante” son los bienes y valores en cuanto tales, es decir, el mundo objetivo de bienes y valores¹⁹⁸. Este fundamento objetivo es el que claramente está ausente en la relación del mero ser vivo con su entorno biológico, según la plantea Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*; es por eso que en este último caso debe hablarse más bien de una simple “estimulación”, siguiendo a Zubiri y en consonancia con la teoría scheleriana, introducida en *El formalismo* y desarrollada en *Conocimiento y trabajo*, de los estímulos vitalmente condicionados.

No obstante, la descripción que hace Scheler de la motivación práctica que ejerce el mundo de valores sobre la persona no separa lo voluntario de lo involuntario; no separa, por tanto, la efectividad tendencial volitiva de la efectividad tendencial involuntaria. Ahora que nosotros tenemos a nuestra disposición dicha distinción, debemos explicar de qué manera ambas clases de efectividad, aun poseyendo idéntico carácter de motivación frente a la mera estimulación, se diferencian la una de la otra como formas de motivación.

Sabemos que el mero ser vivo se encuentra en una relación cerrada de estímulo y respuesta con su entorno. Su comportamiento se reduce a un tender involuntario que prolonga automáticamente las líneas de valor de su “*ordo amoris*” vital. Este comportamiento tendencial teleoclino tiene por correlato un entorno tendencial

¹⁹⁷ Tomaré como referencia el modo en que dicha distinción es recogida y desarrollada en Fernández Beites (2014b).

¹⁹⁸ Sobre la idea de motivación en Scheler, véase también Rombach (1975), pp. 62-70, quien toma como punto de partida, no *El formalismo*, sino *Fenomenología y metafísica de la libertad* (*Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, 1912-1914; GW 10, 155-178), interesante texto que excede los límites de este trabajo.

involuntario de puros estímulos, dado que las percepciones del ser vivo no rinden ninguna clase de intencionalidad y se desarrollan solo como “mera función” del tender involuntario. Dichos estímulos puros dan lugar a una respuesta automática por parte del ser vivo, con la cual viene a resolverse el proceso vital que engloba, como momentos suyos, tanto al propio ser vivo como a su entorno de estímulos.

Frente a esta relación de estimulación que se establece entre el mero ser vivo y su entorno exclusivamente tendencial involuntario, la persona humana posee acceso inmediato a mundo. Es el mundo de valores el que mueve a la persona humana a obrar de tal o cual manera. La clave de esta estructura de *motivación*, frente a la pura *estimulación*, reside precisamente en que en ella se parte en todo momento del dato objetivo del mundo, el cual, en virtud de sus valores y disvalores, reclama una determinada respuesta tendencial por parte del sujeto.

En el caso de la volición, esto resulta especialmente evidente. El valor, dado objetivamente como tal, posee una efectividad volitiva (deber-ser ideal) que mueve a la persona a adoptarlo como fin. En este caso, el valor mismo es efectivo por respecto a la formación de una dirección tendencial adoptada voluntariamente y que no preexiste al dato intencional del valor. En la volición, el dato intencional del valor *motiva* la formación de una dirección tendencial voluntaria.

Por su parte, el tender involuntario de la persona humana no puede concebirse al modo de la impulsividad del mero ser vivo. La razón es muy sencilla: involuntario o no, dicho tender lo es ya *de la persona*. Y la persona está ya abierta inmediatamente a mundo, con lo cual queda excluido de antemano que ella pueda experimentar, ni siquiera alternativamente a la donación de mundo, puros estímulos. O se da el mundo, o no se da; si se da, ya no hay “estímulos”. Esto significa, como sabemos de sobra, que el entorno que es correlato del tender involuntario de la persona humana se muestra como capa de significatividad tendencial variable que recubre el mundo, relativa al sujeto y a sus tendencias involuntarias. Y, por lo que respecta a la composición del acto, el tender involuntario humano está fundado en actos perceptivos intencionales, no en “meras funciones” perceptivas del tender. Las metas del tender involuntario son ya cosas-meta, o *bienes*-meta (no cosas teóricas).

De modo que también el tender involuntario de la persona humana queda del lado de la motivación y no del lado de la estimulación; también él se desarrolla sobre la base del dato del mundo como objetividad intencional. Pero no puede tratarse de una motivación del mismo tipo que la del tender voluntario, ya que su dirección tendencial

no se forma a partir del dato mismo del valor del mundo, como sí sucede en la volición. El dato del valor no precede aquí a la dirección tendencial, motivando su formación, sino que dicho dato se presenta a un sujeto que ya posee un sistema tendencial-vital cuyas direcciones tendenciales están formadas, al ser prolongación automática de las direcciones de valor del *ordo amoris* fáctico. Aunque se trata siempre del mundo objetivo y sus valores, se podría decir que, en este caso, los valores se someten a las direcciones del sistema tendencial involuntario del sujeto y no se somete, a la inversa, la dirección del tender voluntario a las exigencias del mundo de valores.

Parece que es necesario, entonces, distinguir dos formas de motivación, una de las cuales debe dar cabida a la del tender involuntario humano. Una manera posible de establecer dicha distinción (según veremos, fallida) sería recurriendo a la separación husserliana entre la *motivación racional* y la *motivación prerracional*¹⁹⁹. En el primer caso, la persona responde a las exigencias del mundo y puede hacerlo correcta o incorrectamente; en el segundo caso, no entra en juego la cuestión de la corrección o incorrección, pues la motivación obedece a un proceso de asociación que acontece “en el sujeto”²⁰⁰ sin ser una respuesta suya propiamente dicha. Por ejemplo, la motivación es racional cuando, ante una situación disvaliosa, reacciono correctamente (mediante un querer enfocado a la erradicación de dicha situación) o incorrectamente (no queriendo su erradicación, o queriendo incluso lo contrario). La motivación volitiva encaja perfectamente aquí, debido a que la dirección del tender constituye precisamente la respuesta tendencial voluntaria, acertada o desacertada, del sujeto volitivo a la realidad objetiva del valor y del disvalor. En cambio, tendríamos un caso de motivación prerracional, puramente asociativa, si la visión de un cuadro motivase en mí un estado de alegría, no por su valor objetivo, sino porque, aun careciendo de todo valor, lo asocio a un buen momento del pasado: una fiesta de cumpleaños en la cual un ser querido me regaló dicho cuadro. La alegría, que fue motivada racionalmente por el valor de aquella situación pasada, ahora queda transferida por asociación al cuadro. Esta motivación prerracional no es juzgable como “correcta” o “incorrecta”; simplemente, se produce o no se produce. Y, con todo, se distingue de la pura estimulación al ubicarse ya dentro del ámbito de experiencia de la persona abierta a mundo. Las cosas objetivas del mundo,

¹⁹⁹ Aunque la distinción misma es manejada por Husserl, él no aplica de manera totalmente sistemática el segundo de estos términos, que es el propuesto por Fernández Beites.

²⁰⁰ Fernández Beites (2014b), p. 88.

y no puros estímulos, son las que motivan prerracionalmente por asociación tales o cuales vivencias en la persona.

En caso de intentar separar el tender involuntario del voluntario aplicándole el carácter de una motivación prerracional, obtendríamos, si no me equivoco, algo muy similar al planteamiento de Kant. En efecto, las tendencias involuntarias serían entonces moralmente irrelevantes, ni correctas ni incorrectas, y su validez sería estrictamente *a posteriori*: no obedecería a ninguna legalidad independiente de la experiencia contingente del sujeto, sino que sería, por el contrario, plenamente dependiente de dicha experiencia. Incluso podría entenderse el funcionamiento de las inclinaciones kantianas como un proceder por asociación, pues se trata en ellas de tender a aquello que asocio con algún estado de placer previamente experimentado y de rechazar lo que asocio a previos estados de dolor. Desde el punto de vista de lo correcto e incorrecto, las inclinaciones serían equivalentes a una pura arbitrariedad, sobre la cual solo la volición, racionalmente motivada, podría introducir orden en sentido estricto. Así, el querer concentra en Kant toda la racionalidad de la vida práctica humana, quedando las tendencias involuntarias o inclinaciones del lado de la pura “prerracionalidad” (para no confundirla con la “irracionalidad” de lo racional incorrecto²⁰¹).

Pero esta forma de comprender el tender involuntario es justamente la que ha rechazado Scheler. Ahora podemos decir, empleando la nueva y más precisa terminología, que el núcleo de su crítica a Kant reside en el rechazo de la “prerracionalidad” de las tendencias involuntarias. Ellas son en sí mismas correctas o incorrectas, pues, aun siendo involuntarias, se miden ya con el orden objetivo de valores jerárquicamente organizado. Al dotarlas de un orden de valor que les es propio, Scheler aboga por la racionalidad de las inclinaciones, compatible con su naturaleza involuntaria. Y es que las tendencias involuntarias no son algo que sucede *en el sujeto* sin más, sino ya una respuesta *del sujeto*: una respuesta *del corazón de la propia persona*, si bien desplegada *automáticamente* en forma de tender involuntario, a la objetividad del valor. En esto se basa la relevancia moral de las inclinaciones, previa a toda imputabilidad moral.

La diferenciación de la motivación propia del tender involuntario frente a la del tender voluntario no puede pasar, entonces, por reducirla a una motivación prerracional. Nos mantenemos todavía en el campo de la motivación racional, pero no ya una

²⁰¹ Según la propuesta de Fernández Beites en el artículo ya referido.

motivación racional activa, como la de la volición, sino una *motivación racional pasiva y automática*. Es la persona misma, desde su *ordo amoris* fáctico, la que responde al mundo, pudiendo ser dicha respuesta correcta o incorrecta, pero es cierto que lo hace sin intervención de la voluntad y, por tanto, sin imputabilidad moral. Podría decirse que la persona posee un plan de respuesta predefinido ante toda posible donación de mundo, y que dicho plan se ejecuta de manera inmediata en el momento mismo en que las cosas del mundo son dadas, antes incluso de que pueda haber una deliberación acerca de la respuesta volitiva ante esa misma objetividad. En la medida en que se trata de una respuesta de la persona al mundo mismo, ha de caracterizarse como motivación y no como estimulación, y como motivación racional y no prerracional.

Mientras que la motivación racional activa se desarrolla en actos volitivos, la motivación racional pasiva no se reduce solo a *tendencias* involuntarias, sino que incluye también vivencias de respuesta *afectiva*, como la que aparecía más arriba en nuestro ejemplo: la alegría ante una situación determinada. Dejando de lado tanto el problema de la motivación racional pasiva *afectiva* como el de la motivación prerracional, la consideración de una motivación racional pasiva *tendencial*, añadida a la motivación racional activa, conduce al siguiente planteamiento: la persona humana accede inmediatamente al *mundo objetivo*, pero este mundo objetivo, que por su propio sentido es siempre uno y el mismo, no se presenta tan solo en su objetividad, sino siempre también como dotado de dos efectividades tendenciales muy diferentes: una *efectividad tendencial involuntaria* y una *efectividad volitiva*.

Con esto llegamos al punto crucial: ¿significa esto que hay *dos actividades tendenciales diferentes* desarrollándose a la vez en la persona humana? La respuesta a esta pregunta es un rotundo “no”, como ya se avanzó más arriba. Si en la persona humana hubiera algo así como un tender involuntario desplegándose a sus anchas, en paralelo a la actividad volitiva, no tendríamos, en realidad, *un sujeto con dos centros*, sino *dos sujetos*: por un lado, una persona realizando actos volitivos; por el otro, un mero ser vivo referido a estímulos. Esto, evidentemente, sería absurdo. Lo que distingue aquí al tender involuntario humano de la impulsividad afectiva del ser vivo es que él se halla recogido en todo momento por una única actividad volitiva. La cosa-meta ya no funciona *como estímulo*, en el sentido de que no desencadena una respuesta automática. Ya vimos que, al introducir la conciencia intencional de la objetividad del valor, el círculo de estimulación queda roto de antemano. La “estimulación” procedente de la cosa-meta es vivida, más bien, como una *primera motivación* para un posible obrar

volitivo. Es “primera” porque es automática: todavía no me dejo motivar activamente por el mundo, sino que el mundo me motiva de primeras según direcciones de valor preestablecidas. En el contacto de dichas direcciones de valor con la objetividad del mundo surge el entorno tendencial involuntario, como mundo-entorno; pero las cosas de dicho entorno ya no estimulan automáticamente un obrar involuntario, sino que *motivan pasivamente* un posible obrar que siempre será volitivo. Esta motivación sigue un orden determinado, el correspondiente al orden fáctico del amar, y es ya correcta o incorrecta, pero está siempre reducida a una sugerencia de acción que la persona debe en un segundo momento aprobar o rechazar. Para ello, debe dejarse *motivar activamente* por la objetividad del valor, al margen de aquella primera motivación pasiva que, aun procedente del mundo, es en verdad un reflejo de direcciones tendenciales ya presentes en el *ordo amoris* fáctico que luchan por desplegarse volitivamente.

Toda la actividad tendencial humana está puesta al servicio de la respuesta volitiva de la persona al mundo. El tender involuntario queda reducido a una sugerencia de acción pasiva y condicionada a lo decidido posteriormente por la persona en forma de una motivación activa. Negar esta dimensión tendencial involuntaria sería erróneo, pero no menos erróneo sería concebir dicha dimensión como actividad tendencial paralela a la volitiva, no neutralizada y no controlada por actos volitivos fundados en el dato del valor objetivo.

En definitiva, la persona humana posee *un único correlato inmediato*: el mundo objetivo. No percibe por un lado el mundo objetivo y por otro lado un plexo de puros estímulos, sino solo el mundo. No se relaciona, por un lado, volitivamente con respecto al mundo objetivo y, por otro, con un puro entorno tendencial involuntario a través de tendencias involuntarias, sino siempre con el mundo mismo a través de voliciones que en todo momento mantienen inhibido el tender involuntario. La motivación pasiva que ejerce el mundo sobre la persona la pone de antemano en el camino correcto o en el incorrecto, pero sin obligarla a recorrerlo. Aunque el obrar de la persona referido al mundo es siempre activo y volitivo, es decir, está motivado racional y activamente, no se ejecuta en el vacío: si bien su sentido descansa en dar respuesta directa a las exigencias del mundo, esto lo hace siempre a favor o en contra del modo en que el mundo motiva a la persona de manera racional pero pasiva. El tender voluntario y el tender involuntario constituyen, pues, los dos niveles, activo y pasivo, en que se produce una *única motivación racional* de la persona enfrentada a la objetividad del mundo.

8. Caracterización final de la vida práctica humana

En la Sección A de la Segunda parte vimos que en *El formalismo* se plantean, como cosas de la actitud más primaria, las “cosas de partida” (*Sachen*) o “cosas valiosas” (*wertvolle Dinge*). Ellas son el correlato de una actitud eminentemente práctica. Como tales, forman parte del “entorno” del ser humano; entorno que en Scheler tiene, claramente, naturaleza de “mundo-entorno”, compuesto ya por cosas del mundo tomadas como objetos prácticos y no por puros estímulos.

Pero la exposición que Scheler hace de esta cuestión en *El formalismo* resulta, como sabemos, un tanto desorientadora. Por un lado, define el entorno como correlato de la actitud práctica y, en esa medida, como lo “efectivo sobre mí”, donde lo efectivo es el mundo objetivo de valores y la efectividad tiene un carácter principalmente volitivo. Esta descripción del entorno o “medio” humano pronto deja paso a una serie de consideraciones que tienen por objeto, más bien, el entorno puramente biológico del ser vivo, que se presenta, siguiendo a Uexküll y otros, como contrafigura del sistema de tendencias correspondiente al ser vivo por su pertenencia a la especie. La teoría del tener sensación y de la percepción propuesta por Scheler, que es desarrollada más a fondo en *Conocimiento y trabajo*, parece estar pensada para el caso de este entorno biológico. De hecho, permite explicar muy bien la naturaleza de la relación entre ser vivo y entorno dibujada en *El puesto del hombre en el cosmos*, en la cual no se trata tanto de acceder a la objetividad cuanto de reaccionar a lo vitalmente estimulante.

Por mi parte, he preferido seguir el camino abierto por los pasajes donde Scheler insiste en la precedencia del dato del mundo sobre todo entorno y en la relativización del entorno frente a la estructura objetiva del mundo, y no tanto por la teoría scheleriana del condicionamiento tendencial de la sensación y de la percepción, cuya compatibilidad con aquellas otras tesis no es del todo evidente.

En segundo lugar, he buscado en la poco conocida doctrina de la vida tendencial presentada en *El formalismo* las claves para entender la peculiaridad del entorno humano frente a todo entorno puramente biológico. Las tendencias que Scheler conceptualiza como inferiores al nivel volitivo y enraizadas en la dimensión vital del ser humano parecen tener por correlato, efectivamente, una estructura de entorno que es simple contrafigura de las mismas. Pero esta estructura de entorno que es contrafigura de tendencias ya no equivale sin más al entorno biológico del mero ser vivo, pues, como indica Scheler en *Ordo amoris*, tiene su fundamento último en el *ordo amoris* de la

persona, no en alguna clase de sistema tendencial biológicamente condicionado y común a toda la especie humana. Incluso las tendencias involuntarias humanas son ya una prolongación automática de dicho *ordo amoris* personal y se distinguen, por tanto, de las tendencias del ser vivo orientadas, siempre de idéntica manera en términos generales, a lo vitalmente valioso. Además, este *entorno tendencial involuntario* de la persona humana es él mismo mundo-entorno, y no lo pueblan los estímulos propios del mero ser vivo, sino más bien *cosas del mundo* dadas como cosas-meta; más precisamente, como *bienes-meta*.

Y, sin embargo, el entorno humano no se reduce a esta estructura de entorno. Si ha de ser pensado como el correlato de la vida práctica humana, debe tomarse también en consideración su nivel volitivo, que Scheler describe con cierto detalle. El resultado es que el correlato de las voliciones ya no se deja definir como “contrafigura” de ningún sistema tendencial. Es a partir de la objetividad misma del bien que se forman las direcciones tendenciales del querer, de modo que la “efectividad” volitiva del valor no depende de una dirección tendencial previa, sino que consiste ante todo en el deber-ser ideal correspondiente al valor por su objetivo ser-valor, dado como tal. Aunque Scheler no formula esta idea de dos clases diferentes de efectividad tendencial del valor, su propia distinción entre metas y fines, así como las diferencias en la constitución de unas y otros, podrían apuntar ya en la dirección de una separación entre dos clases diversas de “objeto práctico” o “cosa del entorno”. Frente a los bienes-meta del tender involuntario, tenemos en el nivel volitivo los bienes del mundo tomados como *bienes-fin*. Los cuales configuran, no ya una estructura de entorno correspondiente al sistema tendencial involuntario de la persona, sino una estructura de *entorno volitivo* que es independiente de dicho sistema, pues se constituye solamente desde el deber-ser ideal del valor y en la medida en que este se presenta a la persona.

Por último, la precedencia del mundo sobre ambas estructuras de entorno, así como la noción scheleriana de que todo fin se establece sobre la base de valores que son previos contenidos de meta, hacen posible el intento de explicar por qué y de qué manera es el entorno humano, pese a todo, *unitario*. Para empezar, ambas estructuras de entorno son *el mundo mismo* tomado como objeto práctico; la persona no se relaciona por un lado con el mundo y por otro con los entornos volitivo y tendencial involuntario, sino única e inmediatamente con el mundo. La vida práctica humana consiste en una *única* relación inmediata de motivación que guarda con el mundo mismo. El hecho de que la persona posea dos formas diferentes de entorno, es decir, dos maneras diferentes

de comportarse prácticamente con el mundo, obedece simplemente a que aquella relación única de motivación posee dos momentos distintos: un momento pasivo y un momento activo. El momento de motivación pasiva corresponde a la irrupción automática de tendencias involuntarias referidas a bienes-meta; el momento de motivación activa, al establecimiento de las direcciones tendenciales volitivas orientadas a bienes-fin. Pero, en el fondo, la cosa-fin y la cosa-meta no son dos cosas distintas, sino una misma cosa del mundo (un bien objetivo) que motiva, primero pasiva y luego activamente, a la persona humana y su posible obrar. También la persona humana es, por supuesto, un sujeto unitario dotado de dos niveles tendenciales diferentes, no un sujeto doble. Los dos centros tendenciales lo son de la persona y están, por tanto, sometidos a un único *ordo amoris*, el propio de esa persona.

De esta manera parece hacerse más justicia a aquel entorno o medio humano que Scheler introducía en *El formalismo*, pero cuya naturaleza irreductible a todo entorno meramente biológico no llegaba a quedar aclarada de manera satisfactoria. Se trataría de una estructura unitaria de motivación entre persona y mundo, compuesta por un momento tendencial involuntario y por un momento volitivo; donde, además, el tender involuntario y sus propuestas se hallan siempre subordinados y condicionados a la actividad volitiva y al conocimiento afectivo de valores que le sirve de fundamento inmediato.

Este planteamiento excede en muchos puntos las tesis defendidas expresamente por Scheler. Al fin y al cabo, se trata de una ampliación de su doctrina del entorno que pretende reparar la aparente unilateralidad con que Scheler se ocupa del entorno biológico, así como la consiguiente falta en sus textos de una conceptualización del entorno humano que esté a la altura de otros elementos centrales de su filosofía: la compleja teoría de la vida tendencial humana, la defensa de la precedencia del mundo sobre todo entorno y la idea del esencial dominio volitivo que la persona humana ejerce desde su centro espiritual sobre su dimensión “vital” involuntaria. Son dichos elementos de la filosofía de Scheler los que aquí se han tomado en consideración para efectuar aquella ampliación de la descripción del entorno humano; en esa medida, se puede decir que la teoría que hemos ofrecido sigue teniendo sus bases en el pensamiento scheleriano. No debe olvidarse, sin embargo, que por el camino se han realizado añadidos importantes y, sobre todo, algunas críticas de cierta magnitud, como la concerniente al problema de la fundamentación de toda tendencia en actos cognoscitivos.

9. Breve consideración de la relación práctica entre persona y mundo en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)

Antes de concluir esta sección, quisiera hacer un rastreo rápido en *El puesto del hombre en el cosmos* de algunas de aquellas ideas fundamentales de *El formalismo* que han sido imprescindibles para el desarrollo de la teoría del entorno y de la actitud práctica de partida humanos. Para ello, tenemos que tomar en consideración el modo en que Scheler formula en su última obra la relación entre persona y mundo.

A la estructura de estimulación que es propia de los meros seres vivos en tanto que “centros ‘vitales’ funcionales” (*funktionellen «Lebens»-zentren*) (GW 9, 32; SMK, 47) contrapone Scheler la estructura de la relación entre la persona, como “centro de actos” (*Aktzentrum*) espiritual, y el mundo. Dicha estructura ya no tiene el carácter de un círculo cerrado, sino de una *apertura*. Más concretamente, de una “apertura a mundo (*Weltoffenheit*)”, que conlleva la “[ruptura del hechizo del entorno (*Abschüttelung des Umweltbannes*)]” (GW 9, 33; SMK, 51).

Reproduzcamos el diagrama mediante el cual representa Scheler dicha estructura (GW 9, 33; SMK, 51) y pasemos a analizar su descripción, que Scheler vuelve a abordar como si se tratara de los “tres actos” de un drama:

Ser humano \leftarrow Mundo $\rightarrow \rightarrow \dots$

Mientras que el ser vivo proyecta sus impulsos sobre la realidad objetiva y la reduce por completo a algo relativo a los mismos, quedando así enclaustrado en su propio habitáculo impulsivo-afectivo, el *primer momento* de la relación entre persona y mundo es *la imposición de la objetividad del mundo*, como tal objetividad, sobre la persona:

El primer acto de este nuevo drama, el drama *humano*, es el siguiente: el comportamiento es motivado por el puro ser-*así* de un complejo de intuiciones [o representaciones] elevado a *objeto*, y esto, por principio, con independencia del estado fisiológico [y psíquico] del organismo humano, con independencia de sus impulsos (*Triebimpulsen*) y de la cara sensible externa del entorno, siempre modalmente determinada (óptica o acústicamente, etc.), que en ellos resplandece. (GW 9, 33; SMK, 50)

Lo propio de toda relación personal con el mundo es que el mundo no es nada “relativo” a la persona, en el sentido de “configurado” desde las tendencias subjetivas. Por el contrario, se muestra en la forma de una imposición de estricta objetividad independiente en su existencia y en su ser-así de dichas tendencias, aunque siempre como correlato intencional de la persona.

Esto es lo que refleja el “primer acto” del esquema de Scheler. La persona accede al mundo, pero de tal modo que es el mundo el que se *impone* con todo el peso de la objetividad *sobre la persona*. La persona es punto de llegada, no de partida; *recibe* la objetividad, no la constituye. Por eso la primera flecha del diagrama parte aquí desde el mundo hacia la persona, y no a la inversa²⁰², como sucedía en el caso del ser vivo y su entorno, donde el primero proyectaba su estructura de impulsos sobre lo circundante configurando el entorno relativamente al sujeto, a imagen y semejanza de sus necesidades y anhelos vitales. Por eso dice Scheler que la relación del ser espiritual con la “realidad” se halla “totalmente invertida” (*geradezu umgekehrt*) (GW 9, 32; SMK, 49) si se la compara con la relación que guarda el ser vivo con su entorno.

La imposición de la objetividad sobre la persona tiene carácter, según se dice aquí, de *motivación* de una acción o de un comportamiento, donde dicha motivación es, además, independiente de los “impulsos” del organismo. Ahora bien, aunque la motivación de la persona procede de la objetividad y está orientada a modificar la realidad objetiva con independencia de si ello satisface o no sus propios impulsos involuntarios, lo cierto es que la realización de la acción volitiva no se logra sin una cierta *regulación del tender involuntario*: “El segundo acto del drama es la inhibición libre, nacida del centro *personal*, de un impulso, o la desinhibición de un impulso inicialmente reprimido [(y de la reacción correspondiente a dicho impulso)]” (GW 9, 33; SMK, 50).

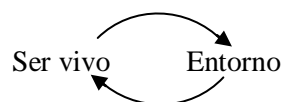
En tercer y último lugar, la acción volitiva motivada por la imposición de la objetividad misma y su ejecución a través de una cierta gestión de los impulsos o

²⁰² Tanto en la edición traducida por José Gaos como en la traducida por Vicente Gómez aparecen las flechas colocadas *al revés*: la primera flecha parte erróneamente del ser humano en dirección al mundo y la segunda se dirige, no menos erróneamente, del mundo al ser humano. Es decir, exactamente igual que en el diagrama de la relación entre el ser vivo y el entorno, cuando el interés de los diagramas reside en mostrar que la relación es precisamente la inversa en cada caso. Este error no solo impide entender el segundo diagrama, sino también, con ello, la contraposición con el primero que quiere ilustrar Scheler. Para colmo, en la edición traducida por Vicente Gómez se representa con una “M” tanto el *entorno* del primer diagrama (al traducirse *Umwelt* por “medio”) como el *mundo* del segundo diagrama, lo cual añade aún más confusión a algo que en el texto original está totalmente claro, ya que el entorno se representa con la “U” de “*Umwelt*” y el mundo con la “W” de “*Welt*”. Por suerte, la edición más reciente, debida a Miguel Oliva, corrige ambos defectos.

tendencias involuntarias desemboca en una modificación de la propia objetividad: “El tercer acto es una modificación, vivida como valiosa en sí misma y definitiva, de la objetividad de una cosa” (GW 9, 33; SMK, 50-51). El carácter “definitivo” de la transformación reside precisamente en que lo modificado es la propia objetividad, y no estados variables subjetivos que puedan reactivarse, en forma de necesidad, en cualquier momento. La modificación operada por la persona queda inscrita en la objetividad misma, y solo el curso de los hechos objetivos o una nueva acción volitiva pueden deshacerla.

Scheler añade que “este comportamiento, allí donde se halla [constitutivamente] disponible, es por su propia naturaleza *susceptible de ampliación ilimitada*; exactamente hasta donde alcanza el ‘mundo’ de cosas disponibles” (GW 9, 33; SMK, 51). Habida cuenta de que el punto de partida del comportamiento de la persona humana tiene su origen en el mundo, y dada la práctica ilimitación del mismo, incluso si se trata de un “mundo individual” como mera sección de la objetividad total, resulta inevitable que dicho comportamiento carezca virtualmente de término. Lo que representan las flechas y los puntos suspensivos colocados a la derecha del diagrama de Scheler es justamente esto: la realidad objetiva modificada por la persona vuelve a servir de punto de partida de un posible obrar, y así sucesivamente hasta el infinito.

En la Segunda parte ofrecí una representación alternativa del primer diagrama de Scheler con flechas curvas que dan una idea más intuitiva del curso del proceso. El resultado fue el siguiente:



Propongo ahora algo equivalente para el segundo diagrama:



Como vemos, no solo se distinguen los diagramas por discurrir los ciclos en sentido inverso (en el primer caso, desde el “sujeto” vital hacia el “correlato” del entorno, regresando de nuevo al sujeto vital; en el segundo, desde el “correlato” del mundo hacia el “sujeto” personal, regresando finalmente al mundo), sino también porque en el caso del comportamiento personal no se trata, en realidad, de un círculo

cerrado. En último término, su proceso es inacabable. Incluso si las necesidades vitales pueden reactivarse en todo momento, lo cierto es que el proceso vital culmina con una vuelta a la estabilidad orgánica, es decir, con un *regreso* a algo así como un “punto cero” que solo una nueva insatisfacción tendencial puede perturbar. En cambio, el punto final del comportamiento humano no es el retorno a un estado previo de equilibrio, sino el paso de un estado de cosas objetivo menos valioso a otro estado de cosas más valioso. En el segundo caso, no se “resuelve” nada, ya que la objetividad así modificada sigue apelando de un modo u otro a la persona: sigue abierta. Las transformaciones operadas sobre el mundo, por definitivas que sean en sí mismas, no pueden conducir nunca a un aquietamiento total de las demandas objetivas. Por valioso que ya sea el mundo, siempre puede serlo más. E incluso si fuera pensable un mundo insuperablemente valioso, aún debería mantenerse alerta la persona con vistas a preservar dicho valor.

Tras este análisis, lo primero que debe señalarse es que la relación que aquí está planteando Scheler entre persona y mundo es una relación *práctica*. No se está describiendo todavía una actitud estrictamente contemplativa del mundo, sino algo equivalente a la actitud práctica primaria de *El formalismo*: el comportamiento práctico que la persona humana desarrolla ante la objetividad del mundo. Pero aquí se acentúa hasta tal punto el momento de acceso a la objetividad que ni siquiera se habla de “entorno”; dicho término se reserva exclusivamente para el ser vivo y sus estímulos. De modo que en esta última obra parece conservarse plenamente la idea de la inmediatez del mundo incluso en el marco de la actitud práctica.

Por otro lado, se diría que el “primer acto” del drama solamente se hace comprensible si asumimos que Scheler considera todavía vigentes, sin explicitarlas, al menos las tesis más elementales de la doctrina del valor, la teoría del deber-ser ideal y la teoría de la volición expuestas por vez primera en *El formalismo*. La “motivación” de que aquí se habla parece ser volitiva, ya que se produce justamente al margen de la influencia de los “impulsos”: “con independencia del estado fisiológico [y psíquico] del organismo humano”, en las palabras de Scheler antes citadas. Solo si se asume que el mundo es ante todo *mundo de valores* que *deben-ser* idealmente cabe que este se presente a la persona como fuente de una exigencia a intervenir sobre la objetividad del mundo mismo, realizando lo valioso y des-realizando lo disvalioso. Únicamente sobre la base de la tesis de la *objetividad del valor*, o, lo que es lo mismo, del ser-valioso y disvalioso de la objetividad en sí misma, puede sostenerse con sentido que la objetividad no solo se impone a la persona (pues esto podría hacerlo también en tanto

que pura objetividad neutral, privada de valor), sino que, imponiéndose, *apela a una respuesta volitiva y a un obrar determinado* por parte de la persona. De hecho, Scheler define a este respecto el espíritu, no simplemente como “objetividad” (*Sachlichkeit*), sino, más aún, como “capacidad de determinarse a partir del ser-así de las cosas mismas” (*Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst*) (GW 9, 32; SMK, 49): la persona no solo accede a la objetividad, sino que *se deja determinar* por el ser-así (por el ser-valioso, ante todo) de la objetividad dada.

Según esto, es natural que Scheler incluya, en el “tercer acto”, el vivido ser-valioso de la transformación de la objetividad, puesto que el sentido de toda volición motivada por el mundo reside, como vimos, en lograr que la realidad objetiva misma sea más valiosa (o menos disvaliosa): se trata de traer a existencia lo en sí mismo valioso, o de erradicar de la existencia lo en sí mismo disvalioso.

Por último, la gestión inhibitoria de los impulsos en el “segundo acto” podría emparentarse, en principio, con la idea de que toda volición se establece sobre un fondo de metas tendenciales involuntarias, así como con aquellos pasajes de *El formalismo* donde Scheler reconoce claramente el control volitivo del tender a metas.

A pesar de estos aparentes puntos de contacto con los desarrollos filosóficos schelerianos de la década anterior, la cuestión de la continuidad entre el período medio y el período final de la obra de Scheler debe ser estudiada con mucha prudencia. Aquí no lo haremos, pero podemos apuntar dos dificultades cruciales que hacen problemática la idea de una continuidad directa.

En primer lugar, los “impulsos” que Scheler atribuye aquí al ser humano no parecen estar ya pensados al modo de las “inclinaciones” de *El formalismo*, orientadas afectivamente desde el peculiarísimo *ordo amoris* de la persona y, por tanto, moralmente relevantes en sí mismas. La noción de impulso del último Scheler está pensada, más bien, desde lo estrictamente vital; el impulso humano no sería cualitativamente diferente del impulso animal (que, a su vez, procede del impulso afectivo vegetal), sino solamente una prolongación más sofisticada del mismo, con un mayor peso de la inteligencia práctica y una menor presencia de los instintos. La diferencia con el animal se establece solo al pasar al nivel del espíritu y del querer, mientras que en *El formalismo* había motivos suficientes para interpretar que la diferencia entre el ser humano y el animal se encontraba ya en el nivel de las tendencias involuntarias.

El segundo punto discordante es, por supuesto, la célebre doctrina de la impotencia del espíritu defendida por Scheler en sus últimos escritos. Pocos asuntos han sido tratados más ampliamente en la literatura especializada que el significado de dicha doctrina y la ruptura que supone, o no, con las obras previas del autor. La introducción de dicha teoría implica, desde luego, que la estricta dimensión espiritual del ser humano, y no solo su dimensión impulsiva, es pensada de un modo nuevo. Puesto que se priva al centro espiritual de toda fuerza impulsiva propia, se diría que el centro volitivo de la persona queda reducido al momento del “querer puro”, o de la simple conciencia de deber-ser. Y es por eso mismo que la conexión entre el querer y el tender involuntario ya no puede formularse en términos de un simple control volitivo, sino que se interpreta al modo de una “sublimación”: la volición, para obtener la fuerza impulsiva requerida por el querer-hacer, debe sublimar la energía del impulso, reapropiándosela para dirigirla a los fines establecidos por el “querer puro”. Esta compenetración entre “espíritu” y “vida”, donde el espíritu aporta la determinación de fines y la vida el poder-hacer sin el cual no cabe realizar dichos fines, apunta expresamente en la dirección de una teoría unitaria del ser humano: espíritu y vida serían dos momentos abstractos del ser de la persona humana. Sin embargo, es difícil evaluar en qué medida dicha compenetración se puede considerar equivalente a la idea de la apropiación volitiva de lo “vital” propuesta en *El formalismo*.

SECCIÓN C. LA CRÍTICA DE SCHELER A HEIDEGGER EN *EL PROBLEMA EMOCIONAL DE LA REALIDAD* (1927)

En septiembre de 1927, después de que el propio Martin Heidegger le hubiera enviado un ejemplar de *Ser y tiempo*, Max Scheler escribió una de las primeras valoraciones filosóficas de dicha obra²⁰³. El texto, titulado *El problema emocional de la realidad* (*Das emotionale Realitätsproblem*), quedó inacabado por la temprana muerte de su autor unos meses más tarde, en mayo de 1928. Debía haber constituido la quinta parte de la obra *Idealismo - Realismo* (*Idealismus - Realismus*) y, como tal, apareció publicado póstumamente en el volumen de sus obras completas dedicado a los escritos tardíos, acompañado de una serie de anotaciones sueltas que constituyen los *Manuscritos menores sobre "Ser y tiempo"* (*Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit*).

Según me parece, solo los amplios desarrollos realizados hasta aquí pueden hacer plenamente comprensible el sentido de la crítica que Scheler dirigió a Heidegger en estos escritos. Aunque está realizada desde el punto de vista del Scheler tardío, se basa a menudo en tesis elementales ya presentes en el período intermedio, que es el que aquí nos ha ocupado principalmente. En parte, el texto de Scheler es una réplica a las alusiones a su propia filosofía, implícitas o explícitas, en que *Ser y tiempo* abunda, así como una manifestación de profundo desacuerdo²⁰⁴. Pero lo interesante para nosotros es que Scheler ofrece con su argumentación una visión en extremo original y sugerente de la propuesta de Heidegger, a la cual contrapone el contenido positivo de su propia

²⁰³ Manfred S. Frings detalla estos y otros datos en GW 9, 361-363. Algunos de ellos se basan en conversaciones con Heidegger durante los años sesenta.

²⁰⁴ Es cierto que los *Manuscritos menores sobre "Ser y tiempo"* se cierran con cinco líneas de moderada alabanza al libro de Heidegger. En ello se basa Jaran (2008) cuando afirma que "a pesar de algunas críticas que Scheler hace respecto a tesis defendidas por Heidegger, su opinión es en su conjunto favorable" (p. 401). Ahora bien, aquellas últimas líneas de alabanza quizá deban verse tan solo como una pequeña muestra de respeto intelectual, ya que, por lo demás, las críticas a Heidegger en *El problema emocional de la realidad* se prolongan durante más de cuarenta páginas y afectan directamente a muchos de los pilares básicos de su filosofía: no solo a su concepción del *Dasein*, sino también de la ontología misma, que en *Ser y tiempo* se presenta, más que al margen de la cuestión ontológica fundamental del valor, *contra* ella. El propio Scheler explica que el "acuerdo" existente entre ellos tiene que ver únicamente con su oposición común a ciertas teorías insuficientes de la tradición (algo que Heidegger casi nunca concede a Scheler, al intentar asimilarlo a dichas teorías); a partir de ahí, es imprescindible reconocer que, como se expone muy pormenorizadamente en *El problema emocional de la realidad*, la forma heideggeriana de reaccionar ante aquellas doctrinas erróneas es sencillamente opuesta a la del münichés. Incluso la versión que Heidegger da de su supuesto "acuerdo" tardío con Scheler en el curso de verano de 1928 (cf. Heidegger [1978], p. 165) indica su carácter estrictamente negativo y, por tanto, superficial: se trata de oponerse a la "situación filosófica actual" y a las teorías tradicionales sobre el sujeto. Este aparente acuerdo es, por cierto, tan tardío como increíblemente fugaz; menos de dos años después ya se refería Heidegger al legado filosófico de Scheler, ante el numeroso público de sus lecciones, tildándolo de "periodismo de altos vuelos" (cf. nuestra Introducción).

doctrina. Antes de entrar en los pormenores de dicho punto de vista, es imprescindible que hagamos mención de dos posibles formas de interpretar *Ser y tiempo* que difieren por completo entre sí a pesar de compartir el rechazo de las tesis básicas de la obra.

La primera y más común consiste en entender que Heidegger formula, aunque lo niegue expresamente, un *solipsismo*. La justificación de esta postura reside en la reducción heideggeriana del mundo a entramado de “útiles” (*Zeuge*), los cuales refieren unos a otros y todos ellos, en último término, al propio *Dasein*. Aunque se reconoce que el mundo no solo consta de útiles, sino también de otros *Dasein*, lo cierto es que la mundanidad del mundo queda definida de antemano como entramado de útiles y el *Mitdasein* queda reducido a algo referido a dicho entramado y, por tanto, al *Dasein* como *solus ipse*.

El segundo acercamiento crítico se opone, más bien, a esta interpretación. Se trata de denunciar que, en realidad, aquí no puede haber solipsismo porque se socavan precisamente las bases para ello: el gran problema de la filosofía de Heidegger es que ha eliminado por completo toda idea de sujeto, de modo que difícilmente puede ser calificada de “subjetivismo”. No es que el mundo, incluyendo los otros sujetos, quede reducido a algo relativo al sujeto como *solus ipse*, sino que no hay sujeto porque este queda identificado con el mundo mismo. En lugar de un sujeto y un mundo en relación intencional, lo que hay es el “uno” que se ocupa del mundo; pero, al ocuparse del mundo, se disuelve en él, ya que el “uno”, al ser “nadie”, carece de todo sí-mismo y se agota en el puro ocuparse²⁰⁵.

Esta segunda opción es la que logra localizar, a mi juicio, el auténtico punto de conflicto entre Heidegger y sus principales alternativas filosóficas: Husserl y Scheler. A continuación me gustaría mostrar que este último supo detectar de inmediato dicho defecto fundamental en *Ser y tiempo*, pero de tal manera que hace compatible la denuncia del *barrido del sujeto* con la acusación de *solipsismo*. Aunque de primeras esto parece impracticable, Scheler acierta a explicar por qué el “subjetivismo” heideggeriano equivale, en el fondo, a una ausencia de sujeto: porque el lugar del sujeto no está ocupado por un *sujeto en sentido estricto*, esto es, por la *persona humana*, sino por un conjunto de estructuras propias del *ser vivo*. Es decir, ese “uno” que pasa a ocupar el lugar de todo genuino sí-mismo no consiste en una simple nada, sino en algo equivalente a un centro vital; ello explica su reducción a una pura “apertura” extática y

²⁰⁵ Esta alternativa interpretativa ha sido propuesta por Fernández Beites (2010a); véase especialmente pp. 49-50, nota 54.

que el “mundo” a él correspondiente tenga el carácter de un entramado de “útiles”. Veamos esto con la minuciosidad que sin duda merece.

1. La acusación de vitalismo

1.1. La esencia unitaria humana no es punto de partida, sino punto de llegada

Scheler nos recuerda que, en el párrafo 10 de *Ser y tiempo*, Heidegger busca distanciarse de Dilthey y de Bergson (alejamiento que Scheler considera fundado), pero también de Husserl y del propio Scheler. El “personalismo” de estos últimos vendría a ser una prolongación de la “antropología paleocristiana”, “que presupone ya la definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον (*animal rationale*; ser vivo racional)”²⁰⁶ (GW 9, 281; cf. SZ, 48²⁰⁷). Heidegger cree que, con esto, la estructura unitaria del *Dasein* queda desmenuzada en una pluralidad de modos de ser (el de la vida y el de lo racional) de los cuales no se hace una aclaración suficiente, o que son concebidos, en todo caso, al modo de “cosas”, como algo “ante los ojos” (*vorhanden*). El ser humano se construye “sumativamente” (*summativ*) a partir de tales modos de ser y, para colmo, en dicho proceder constructivo se está ya presuponiendo “una idea del ser del conjunto”²⁰⁸ (SZ, 48).

Este argumento ha seguido repitiéndose hasta nuestros días como síntesis de la oposición de Heidegger a la antropología filosófica scheleriana; a menudo, sin suficiente comprobación. Por desgracia, la detallada respuesta que dio directamente el propio Scheler a esta acusación es casi totalmente desconocida, pese a llevar publicada más de cuatro décadas (el volumen de escritos tardíos apareció en 1976, el mismo año de la muerte de Heidegger). En cualquier caso, una buena parte del contenido de dicha respuesta se puede considerar previsible a la luz del estudio detenido de las obras que

²⁰⁶ Las citas de *El problema emocional de la realidad* y de los *Manuscritos menores sobre “Ser y tiempo”* las hago siempre siguiendo la traducción de Sergio Sánchez-Migallón, introduciendo pequeñas modificaciones ocasionales allí donde lo considero oportuno.

²⁰⁷ Todas las referencias a *Ser y tiempo* se hacen mediante la abreviatura “SZ” seguida del número de página de la edición original.

²⁰⁸ Para las citas de *Ser y tiempo*, emplearé por lo general la traducción de Jorge Eduardo Rivera introduciendo los cambios que considere pertinentes, algunos de ellos sobre la base de la versión de José Gaos. Para los términos “*Vorhandenheit*” y “*Zuhandenheit*” recurriré siempre a la alternativa de Gaos (“ser ante los ojos” y “ser a la mano”, respectivamente), por conservar mejor el carácter técnico de aquellas nociones. También para traducir “*Sorge*” optaré por la “cura” de Gaos, más cercana a la neutralidad del concepto heideggeriano que el “cuidado” de Rivera.

hemos venido tomando en consideración hasta aquí, especialmente *El formalismo* y *El puesto del hombre en el cosmos*.

Ante todo, Scheler se encarga de mostrar que los reproches que le dirige Heidegger se basan en un falseamiento de su auténtica propuesta filosófica²⁰⁹. A mi juicio, lleva razón cuando afirma que ellos no le alcanzan. Solo el desconocimiento de su obra, o un conocimiento superficial que no atina a dar con su sentido último, puede conducir a tener por acertada la crítica de Heidegger. Quien, dicho sea de paso, sí estaba familiarizado con el trabajo de Scheler, incluida su última etapa; en *Ser y tiempo* no solo se cita expresamente *El formalismo*, sino también *Conocimiento y trabajo*. De las obras principales de Scheler, solo *El puesto del hombre en el cosmos* estaba todavía por publicar, pero no parece que Heidegger se retractara de ninguna manera tras conocer el contenido de dicho texto.

Dejando de lado la supuesta dependencia de la “antropología paleocristiana”, de la cual Scheler dice no participar (piénsese en su crítica de la “teoría positiva” del espíritu en *El puesto del hombre en el cosmos*, a la que él opone la doctrina de la impotencia del espíritu; sin embargo, anteriormente sí había defendido una postura teísta, de modo que esta acusación no es tan fácil de evaluar), cabe poner en cuestión, en primer lugar, la idea de que su antropología filosófica se base en una asunción dogmática de los modos de ser de la vida y de la “razón”, no suficientemente aclarados y entendidos a la manera de la sustancia.

En lo concerniente al problema de la vida, Heidegger incluso acusa a Scheler (cf. SZ, 210) de haber introducido *a posteriori* su noción de “vida” como andamiaje para su doctrina de la experiencia de resistencia y del ser-real de lo real, formulada en los años veinte en obras como *Conocimiento y trabajo*; y Scheler responde: “Que yo no haya determinado los modos de ser del vivir, o que los haya insertado simplemente como sostén ulterior, es algo para mí —que desde hace años imparto lecciones precisamente

²⁰⁹ Esto no ha sido suficientemente señalado en la literatura sobre Scheler, pero algunos de sus mejores conocedores lo señalan con total claridad. En palabras de Frings (2001), “Heidegger tuvo, sin embargo, que ser consciente de lo equivocado de su propia postura, porque debía de tener cierta familiaridad con las publicaciones de Scheler que estaban disponibles en aquella época y con la creciente popularidad de la antropología filosófica y la metafísica schelerianas expuestas en varias conferencias” (pp. 250-251). Añade: “Es posible, por supuesto, que el célebre *El puesto del hombre en el cosmos* no captara la atención de Heidegger. Pero es poco probable, ya que, tras la muerte de Scheler en 1928, Heidegger dirigió a un grupo de investigadores que asistían a la viuda de Scheler en la organización de los materiales póstumos para su publicación. Es difícil imaginar que *El puesto del hombre en el cosmos* se sustrajera a la atención de Heidegger. Nunca hizo las correspondientes correcciones en ediciones posteriores de *Ser y tiempo* en relación con la antropología filosófica de Scheler” (p. 251).

sobre los modos de ser del vivir— tan falso como irreal” (GW 9, 263)²¹⁰. Como prueba tenemos su *Lección de biología* de 1908/1909, pero también un conjunto de trabajos escritos y publicados ya entre 1910 y 1916 donde se trata en innumerables ocasiones del fenómeno de la vida en general o de alguna de sus manifestaciones en particular: *El formalismo*, *El resentimiento en la moral* y la primera edición de *Esencias y formas de la simpatía*. Esto, que nosotros tuvimos ocasión de comprobar en la Sección B de la Primera parte de este trabajo, es algo que Heidegger no podía desconocer. Del mismo modo que no podía ignorar que en dichas obras se ofrece una visión no sustancialista y no cosificante del ser de lo vivo. El propio Scheler ha criticado duramente, mucho antes que Heidegger, el intento de reducir la vida a una supuesta *res cogitans* y a lo psíquico en general, o a una combinación de una *res extensa* y una *res cogitans*. En una de las anotaciones aisladas sobre *Ser y tiempo*, Scheler recuerda: “Pero ya el ser vivo no es ningún ser-así idéntico ante-los-ojos (*kein identisches Soseins-Vorhandenes*), sino permanente *autoidentificación* en permanente alteración de ser-así (*Soseins-Andersheit*). En lo *profundo* es siempre transformación” (GW 9, 297).

Respecto a la idea de “razón”, Scheler explica pormenorizadamente en *El formalismo* (y en *El puesto del hombre en el cosmos* no hace más que repetirlo) que su noción de espíritu excede los estrechos límites del concepto tradicional de “razón”. También despliega una crítica detallada de las teorías sustancialistas del espíritu (y, por tanto, de la persona), sin que ello implique proponer una caracterización puramente negativa del mismo, al modo de “la persona no es sustancia”, según pretende Heidegger. Scheler ha expuesto detenidamente el sentido positivo de lo espiritual, aclarando la peculiar naturaleza cualitativa de las distintas modalidades de valor correspondientes a dicho modo de ser, desarrollando una teoría de la voluntad, del amor, del conocimiento objetivo, etc. En definitiva, él mismo considera que “el mayor mérito” del libro de Heidegger es haber puesto el acento en el hecho de que “ni la estructura ontológica del ‘vivir’, ni la del ‘espíritu’, ni la de la forma ‘ser personal’ han sido descubiertas en la filosofía precedente” (GW 9, 275). Si se puede permitir decir esto es porque él mismo lleva cerca de dos décadas denunciando dicha insuficiencia y tratando de repararla con

²¹⁰ Algo similar sucede, según el propio Scheler, con la crítica que de su concepto de resistencia se hace en *Ser y tiempo*. No entraremos aquí en la respuesta detallada de Scheler a dicha cuestión, pero citemos de nuevo a Frings (2001): “Cuando Scheler leyó el libro de Heidegger, introdujo cerca de doscientas notas al margen en su ejemplar. La nota correspondiente a la crítica heideggeriana de la resistencia es terminante: ‘Esto no me concierne’” (p. 251). Las anotaciones y los subrayados del ejemplar de Scheler de *Ser y tiempo* se hallan también recogidos, por cierto, en GW 9, pp. 305-340.

desarrollos filosóficos positivos y concretos, que Heidegger no se molesta siquiera en mencionar y discutir.

Pero esto no es todo. Scheler no solamente ha ofrecido una visión *positiva y no sustancialista* tanto del modo de ser de la vida como del modo de ser de la persona, sino que también ha proporcionado una descripción de la *estructura unitaria de la persona humana*, no reducible a un constructo obtenido por adición de distintos elementos; esta acusación también carece de base. Según hemos visto, reconocer que en la persona humana hay un centro estrictamente espiritual y un centro vital no la reduce a una amalgama de dos modos de ser diferentes e independientes entre sí. Lo que sucede es que no podemos llegar a describir dicha estructura unitaria sin tomar en consideración aquellos modos de ser que sin duda intervienen en ella de alguna manera, como momentos abstractos suyos. De lo contrario, lo más probable es que la supuesta unidad de partida consista en apresar uno de esos dos modos de ser y dejar de lado el otro, como en los vitalismos que reducen la vida humana al modo de ser de la vida y los “racionalismos” que la reducen al modo de ser de la “razón”, en sentido clásico, o de lo que Scheler denomina, con mayor amplitud de miras, “espíritu” (ser-persona).

Esto es, a juicio de Scheler, lo que sucede en el planteamiento de Heidegger, según un razonamiento que merece la pena reproducir y a cuya conclusión llegaremos al inicio del próximo apartado. Para empezar, todo lector de *Ser y tiempo* está obligado a llevar a cabo, explícita o implícitamente, una determinada reflexión: “Ningún lector de este libro se sobrepondrá a una cierta confusión acerca de lo que en realidad se piensa con el continuamente recurrente ‘el *Dasein*’. En todo caso, ‘el’ *Dasein* ha de ser el ‘hombre’, a diferencia de todo lo no humano; o una estructura de ser que ha de encontrarse en el ‘hombre’”; más aún, aquí “no se piensa en el hombre, evidentemente, como objeto de las muchas ciencias empíricas que tratan del hombre, sino en la ‘esencia’ hombre” (GW 9, 275); en definitiva, ha de tratarse del *ser humano en la medida en que su esencia está constituida por aquella estructura de ser*, con independencia de que ella pudiera ser encontrada también en otros “entes”. De lo contrario, resulta incomprensible el término “*Dasein*” aplicado al “ente que somos en cada caso nosotros mismos”, si no pretende referirse en cada caso, literalmente, a mí, a Heidegger... En efecto, el propio Heidegger, en el párrafo 5, señala que el objetivo de la analítica del *Dasein* serán sus “estructuras *esenciales (wesenhafte Strukturen)*” (SZ, 17; cursiva mía), no cualesquiera accidentales.

Ahora bien, ¿cómo piensa Heidegger esta “esencia”? La concibe como un modo de ser completamente unitario, que ha de servir de fundamento a todo otro modo posible de ser y, por tanto, no presupone ningún otro modo de ser: esto es, “*sin el presupuesto de separación alguna de hechos y conceptos como yo, sujeto, conciencia, razón, alma, cuerpo vivo, cuerpo inerte, espacio, tiempo*” (GW 9, 275). Scheler reconoce estar también persuadido de que ha de haber una esencia completamente unitaria de lo humano. De hecho, *El puesto del hombre en el cosmos* se abre planteando el “concepto esencial” de lo humano frente a su concepto puramente empírico y biológico; pero, a continuación, se especifica que el objetivo de su antropología filosófica es *tratar de alcanzar el contenido positivo de dicha esencia, sin presuponerlo de antemano como ya dado*: “Nuestro tema es averiguar si tiene siquiera *legitimidad* este *segundo* concepto, el cual concede al hombre en cuanto tal un puesto *singular* incomparable al puesto singular de toda otra especie biológica” (GW 9, 12; SMK, 9-10). Es decir, la antropología filosófica de Scheler no tiene un carácter dogmático, sino que se abre a la posibilidad del fracaso: de que una tal esencia concreta y positiva del ser humano no llegue a determinación. Frente a esto, Heidegger está operando de manera dogmática:

¿No presupone ya Heidegger que hay en general una *esencia* del hombre? Un principio que rechazan, por ejemplo, todos los positivistas (...). Yo, por mi parte, ciertamente admito el presupuesto como “verdadero”, y mi antropología debe dedicarse en parte a la verificación del principio. Pero ahora ya puedo decir: I.º La verificación es difícil; muy difícil. II.º Si el hombre tiene una auténtica esencia, si hay en general un concepto esencial —junto al concepto empírico de hombre—, entonces queda aún la pregunta: ¿es la esencia “hombre” una estructura de ser originaria simple y *positiva* (*eine einfache positive Urstruktur des Seins*) (o sea, *Dasein*); o no es la “esencia” del hombre precisamente el que participe en toda *estructura de ser*, el que represente la *compleción y totalidad* de esas estructuras (...)? En este caso, el intento de Heidegger estaría condenado al fracaso ya *a priori*. (GW 9, 275-276)

Lo que separa a Scheler de Heidegger no es que renuncie a caracterizar esa estructura originaria y positiva de ser que sería propia del ser humano, sino, sencillamente, que concibe dicha estructura como el *punto de llegada* de la investigación, no como su *punto de partida*. En un primer momento, el acercamiento al fenómeno de lo humano no nos aporta un modo de ser particular ya totalmente aclarado en sus rasgos positivos, sino, por el contrario, el hecho de que el ser humano *participa*

de una pluralidad de modos de ser, a la manera de un microcosmos²¹¹. El desafío de la antropología filosófica iniciada por Scheler reside precisamente en el intento de definir en qué pueda consistir positivamente ese todo concreto unitario del cual forman parte, sin lugar a dudas y entre otros, el modo de ser de la vida y el modo de ser de la persona. Si se comprende el sentido último de la propuesta de Scheler, se constata que el objetivo no es reconstruir la esencia humana a partir de modos previos de ser (algunas acusaciones de “dualismo” parecen caer en este error²¹²), sino de tomar dichos modos de ser, suficientemente esclarecidos por separado, como *posibles momentos* de aquella esencia humana y, por tanto, como posibles *vías de tránsito* hacia su definición.

Entonces, precisamente el procedimiento precedente sería el correcto, *edificar* el hombre como esencialidad solo a partir de los modos de ser ya comprendidos antes (como corporalidad inerte, corporalidad viva, ser vivo, conciencia de sí, razón, divinidad, etc.), o sea, a partir de modos de ser de los que cada uno tiene su estructura peculiar y se integra luego en una estructura global, la cual a su vez no posee un carácter apriorístico sino solamente empírico y totalmente variable. Yo por mi parte estoy convencido de que este camino es posible y está ofrecido, mientras que el camino heideggeriano es imposible. El hombre es un sistema totalmente “abierto”, y no un sistema “cerrado”, como Heidegger presupone. (GW 9, 276)

En otras palabras: no se trata de definir la vida y el espíritu y a continuación decir que el ser humano sea vida más espíritu, sino de reconocer que, puesto que el ser humano participa tanto de la vida como del espíritu (ser-persona), resulta imprescindible aclarar *primero* dichos modos de ser en su esencia propia y, *solo a continuación*, averiguar (si es posible) de qué manera puedan darse juntos en el seno de una estructura unitaria, como momentos abstractos suyos. *El puesto del hombre en el cosmos* ejemplifica magníficamente esta forma de proceder: se procura definir lo vivo en su esencia propia al margen de todas las teorías sustancialistas y reduccionistas de la tradición (vitalismo, mecanicismo...); después, se hace lo propio con el ser de la persona

²¹¹ Esta noción de la *persona humana* como “microcosmos” debe distinguirse, por supuesto, del “microcosmos” en el sentido de *El formalismo*: el mundo individual de la persona finita que es parte del macrocosmos, es decir, del mundo de la persona infinita.

²¹² Sobre el problema del dualismo en el último Scheler, el trabajo de Sander (1997) sigue siendo un texto de referencia: muestra con solvencia de qué manera la pretensión expresa de Scheler se aleja de la defensa de un dualismo. El planteamiento allí sintetizado debe ser tenido en cuenta con independencia de que dicha pretensión de Scheler pueda y deba discutirse a continuación. Así lo reconocen también, entre otros, Sánchez-Migallón (2008); Cusinato (1995); Leonardy (1994), pp. 88-89; Rodríguez Duplá (2019a), pp. 312-313, y Middel (2017), pp. 79-80.

(frente a las teorías “negativas” y “positivas” del espíritu, frente al sustancialismo y al actualismo...); y solo *en último lugar* se intenta definir cómo ambos modos de ser, en sí mismos independientes el uno del otro, pueden llegar a ser concebidos como *partes no independientes de un todo concreto superior*: la esencia del ser humano. Salvando las distancias que pueda haber entre este planteamiento y el de *El formalismo*, nosotros vimos que, en lo fundamental, esta obra ya propone pensar el ser de la persona como estructura unitaria donde el centro espiritual se halla con el centro “vital” en esencial relación de apropiación”.

En lo único que acierta Heidegger —si tenía razón— es asimismo en mi actual posición. Pues, ciertamente, soy de la opinión de que la ontología del “hombre” solo puede lograrse cuando ya se ha aclarado la óntica del “saber”, de la “conciencia”, del “espíritu”, de la “persona”, de la “vida”, del llamado “sujeto”, de la “cosa”, del “cuerpo vivo”, etc. Naturalmente, para cada uno de estos conceptos debe demostrarse antes su derecho de validez, a saber, mediante la ontología de todos esos datos. Le doy a Heidegger toda la razón en que esto es, sin embargo, lo más lejano a lo que de hecho ha sucedido, y en que hasta ahora todavía predomina toda la filosofía de la “tradición” procedente de la ontología de los griegos. (GW 9, 281)

Así planteado, resulta evidente que podemos desmentir también el último aspecto engañoso de la crítica heideggeriana. El punto de vista adoptado por Scheler *no* es más dogmático y acrítico que el de Heidegger, como este piensa, sino *todo lo contrario*: es más prudente y reservado. Lo verdaderamente arriesgado es pretender que haya una *única* estructura de ser de la cual puedan extraerse a continuación todos los modos posibles de ser, y que dicha estructura podamos tenerla ya a la vista desde el principio *antes* de definir aquellos modos de ser a partir de una rigurosa fenomenología de la vida, del espíritu, etc.

El ser del *Dasein*, sobre el cual se apoya ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* este todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural. (SZ, 181)

Scheler estaría de acuerdo en la necesidad de buscar ese ser unitario, pero no en la pretensión de que él esté dado de antemano en el análisis de sus supuestos momentos,

como cuando Heidegger dice que la “cura” (*Sorge*) por él descrita “es la totalidad del todo estructural de la constitución del *Dasein*” (SZ, 233). Por el contrario, primero hay que analizar los momentos por separado, como *totalidades a su vez originarias*, y solo en un segundo paso tratar de ver si dichas totalidades pueden ser interpretadas, y de qué modo, como momentos no-independientes de un todo concreto superior, igualmente unitario.

1.2. El vitalismo de Heidegger a la luz del análisis de la cura y de la angustia

Según lo plantea Scheler, la pretensión heideggeriana de haber dado con dicho ser absolutamente primitivo, hasta el punto de que él deba entenderse como *origen* de sus diversos momentos (esto es gravísimo: equivaldría a que Scheler sostuviera que “vida” y “espíritu” son *derivaciones* del ser de la persona humana), es, en el fondo, una mera apariencia: *se logra mediante una injustificada absolutización de uno de los modos de ser de los que participa el ser humano*; y, por tanto, *presupone* por completo dicho modo de ser.

Sin embargo, ahora planteo yo la pregunta de si también Heidegger ha logrado, por su parte, aclarar el ser más central y constitutivo del hombre. Y si ello lo logra de modo que haya descubierto una estructura de ser del ser-hombre que verdaderamente *abarque* la razón, la vida, la conciencia, etc., que incluso libere a partir de ella misma esos datos; y *no*, entonces, de modo que sus determinaciones se conviertan, de hecho, en la captura simplemente de *una* de las especiales categorías de ser que, por tanto, se derivan ya del “*Dasein*” (o se presuponen en él). A mí me parece completamente que hace lo último. (GW 9, 281-282)

Ya podemos decir que es el *ser de la vida* el que, según la interpretación de Scheler, está quedando aquí presupuesto y absolutizado, dejando de lado, de manera totalmente arbitraria, la dimensión personal del “ente que somos nosotros mismos”. Aunque Scheler asegura que Heidegger incurre en un “subjektivismo” que lo aproxima a Husserl (más adelante volveremos sobre esto y lo matizaremos), se apresura a añadir que “el alejamiento de la posición de Husserl es incomparablemente más radical y profundo que ese reaceramiento. El alejamiento consiste en una aproximación fáctica muy amplia a la *filosofía de la vida y al historicismo filosófico*” (GW 9, 280).

La forma de ser a la que Heidegger *subordina* fácticamente el “*Dasein*” es la forma de ser de la vida, ciertamente no de la vida vivida, pero sí de la vida viviéndose a sí misma. Y por eso se le pierde el ser o el derecho propio de la “razón”, de la “persona”, del “espíritu”, del *tenerse a sí mismo* (*Selbstsichhabens*) (de la independencia del ser que *es* el ser-persona); se le pierde, además, el derecho propio de la auténtica “esencia”, de la racionalidad, del “ens a se”. (GW 9, 282)

De esta manera, Scheler no solo niega haber definido el ser de la persona humana presuponiendo el ser de la vida sin aclararlo, sino que *devuelve* esta misma acusación a Heidegger, quien habría incurrido en un “biologismo”. Sin embargo, esto requiere de su correspondiente justificación. Scheler tenía previsto analizar el supuesto vitalismo de Heidegger abordando cinco aspectos diferentes de *Ser y tiempo*:

1.º En la cura y la angustia; 2.º en el rechazo heideggeriano de la correcta separación entre “esencia” y “existencia” (o respecto del ser-real), en el rechazo además de toda “verdad eterna” y toda proposición conceptualmente esencial, y con ello, en la negación del elemento central de toda fenomenología habida hasta ahora, a saber, querer ser, sobre todo, “doctrina apriórica de esencias”; 3.º en su doctrina del tiempo; 4.º en su doctrina de la muerte como posibilidad del *Dasein* hacia la supresión del *Dasein*; 5.º en su doctrina de la solo-historicidad del *Dasein*. (GW 9, 282)

Por desgracia, solamente los dos primeros puntos pudieron ser desarrollados antes de la muerte de Scheler. Del resto apenas quedan unas notas fragmentarias.

Respecto al problema de la angustia y de la cura, es bien sabido que Heidegger establece que la cura (*Sorge*) define el modo de ser del *Dasein* en su apertura a mundo, y que la angustia (*Angst*) constituye la “disposición afectiva fundamental” (*Grundbefindlichkeit*) en la cual la estructura misma del mundo se hace patente al *Dasein*. Scheler entiende que Heidegger está exagerando de manera absolutamente injustificada el papel que cumplen estos fenómenos en la vida humana, los cuales son, además, constitutivos de la persona humana *en tanto que centro vital*; volcarse unívocamente en ellos supone un olvido catastrófico del centro espiritual del ser humano.

Aquí no se puede alegar, como se hace habitualmente, que la analítica del *Dasein* sea parcial y provisional, según se señala en el párrafo 5. Pues Heidegger reitera en numerosas ocasiones que todo fenómeno adicional a los ya tematizados en *Ser y tiempo* habrá de ser estudiado como *modificación de la cura*. Por ejemplo, se dice que

la cura no puede delimitarse a partir de fenómenos como “la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso”, “puesto que ellos mismos están fundados en aquella” (SZ, 182)²¹³. Para negar esta supuesta originariedad, Scheler afirma de la cura humana que no tiene carácter unitario, sino que se compone siempre de dos elementos: uno vital y otro espiritual. El elemento espiritual de la cura es el *amor a valores y bienes*; el elemento vital, el único considerado por Heidegger como si él agotara toda “cura” humana, es precisamente la *angustia*: “Nosotros negamos esta unidad y esta estructura originaria; y afirmamos su composición, y más precisamente su composición a partir de un elemento vital (la angustia) y de un acto originario espiritual, es más, *del* acto originario del espíritu: el de la bondad, el del amor a la bondad (*der Güte, der Güteliebe*)” (GW 9, 274).

La idea de Scheler es que eso que Heidegger llama “cura” ha de entenderse como un regulador diferencial de la tensión entre dos posibles “tendencias” del ser humano: aquella en la cual el centro espiritual volitivo *inhibe* el centro vital (o centro tendencial-vital, según la terminología hasta aquí empleada) y aquella en la cual lo *desinhibe*. Allí donde prima el momento de inhibición de lo vital, la “cura” tiene un carácter más puramente amoroso; allí donde prima el momento de desinhibición, adquiere un tinte más angustioso. De modo que la cura “es solamente un *estadio intermedio* del hombre cotidiano desde donde el hombre tiende tanto hacia ‘arriba’ como hacia ‘abajo’. (...) Y la medida de la *tensión* de un hombre es la que será o surgirá en la oscilación entre estos dos posibles límites y modos de comportamiento o estados límite: tal oscilación constituye el ser-hombre” (GW 9, 276-277). Según se apunta en *El puesto del hombre en el cosmos* y se repite aquí, no solo la inhibición, sino también la desinhibición (el ir “hacia abajo”, hacia el puro impulso) está excluida para el “animal” o el mero ser vivo en general. En definitiva, “solo en el camino ‘entre’ ambos puntos límite se encuentra también, entre otras muchas cosas, la cura” (GW 9, 277).

Esta descripción, pese a su dificultad terminológica, no parece tan alejada de nuestra caracterización de la actitud práctica de partida del ser humano, basada en *El formalismo*. Lo que Scheler está llamando “cura” puede entenderse como el tránsito desde el bien-meta al bien-fin; o, al menos, como un componente de dicho tránsito. Aquí dice Scheler, en efecto, que este fenómeno es propio del “hombre cotidiano”. La

²¹³ No discutiré aquí la extraña derivación que hace Heidegger de todos estos fenómenos a partir de la cura en el parágrafo 41 de *Ser y tiempo*. Su contrastación con la teoría scheleriana de la vida tendencial y volitiva merece ser objeto de un trabajo específico.

“oscilación” que se propone entre el momento desinhibitorio del impulso y el momento estrictamente inhibitorio, aunque es deudora de los conceptos metafísicos del último Scheler, podría interpretarse como una basculación desde lo que nosotros hemos llamado “entorno tendencial involuntario” hacia el “entorno volitivo”: la persona puede estar más o menos volcada a las cosas del mundo en tanto que bienes-meta del tender involuntario, más o menos volcada a ellas en cuanto bienes-fin elegidos voluntariamente por su valor objetivo. Es decir, las tendencias involuntarias de la persona pueden producirse con un mayor o menor peso “inhibitorio” de la conciencia volitiva; entre la motivación activa y la motivación pasiva se establece un equilibrio variable.

Naturalmente, el principio de la “cura” que hace posible la oscilación “hacia arriba”, es decir, en dirección al obrar volitivo en el que la persona se sabe conscientemente responsable ante las exigencias de la objetividad del valor, es un principio “espiritual”. Solo un amor a “valores y bienes”, o directamente a la “bondad” misma, puede permitir la superación del nivel de la simple motivación pasiva de las cosas-meta por relación a direcciones tendenciales dadas, de camino a la realización de lo bueno en sí mismo por el hecho de ser bueno y al margen de dichas tendencias: “La ‘entrega amorosa’ que hay en el ocuparse (*Besorgen*) y en el preocuparse-por (*Fürsorge*) procede del principio espiritual en el hombre, de la ‘bondad’ (ἀγάπη) afirmativa como raíz del espíritu” (GW 9, 277).

El principio del “hacia abajo”, de la angustia, es ubicado por Scheler en la atención impulsiva dirigida al mundo tomado como entorno tendencial involuntario de cosas-meta: “La atención angustiosa (impulsiva) y el ‘tender’ que se pierde en el ‘útil’ ocupándose de él proceden de la esfera vital del hombre. También el animal posee *este* elemento de la cura en su trato con el entorno en el que vive sin tenerlo ciertamente por objeto” (GW 9, 277).

Según esto, Scheler cree que él ha llegado antes que Heidegger a la conclusión de que la angustia cumple un papel fundamental en la vida humana; aunque podría estar refiriéndose a sus lecciones antes que a sus obras publicadas. En *El formalismo*, por ejemplo, parece que no hay una caracterización de la “angustia” como tal, pero sí se la menciona en *El puesto del hombre en el cosmos*, dentro de un pasaje que ya citamos en la Segunda parte: “[La realidad] misma, como ‘ser-real-efectivo’ de lo efectivamente real («*Wirklichsein*» des *Wirklichen*), solo nos es dada en una resistencia general unida a una *angustia* (*Angst*), o en una vivencia de la resistencia” (GW 9, 16-17; SMK, 19;

cursiva mía). Como vemos, el momento angustioso de la dimensión tendencial-vital corresponde al lado afectivo del *choque* con lo real en la experiencia de resistencia.

Regresando a *El problema emocional de la realidad*, Scheler detalla allí diversas direcciones en las cuales puede desarrollarse la angustia, pero todas tienen en común el partir del centro vital de la persona humana y referir a *unidades efectivas del entorno o resistencias*. La única excepción, por cierto, es aquella angustia que tiene la persona humana ante sí misma como centro impulsivo; esta es la forma de angustia que ella, en cuanto ser vivo, posee con exclusividad frente al ser vivo no humano, pues este carece de la capacidad de comportarse con respecto a sí mismo. La angustia, en cualquier caso, presupone el ser-real de lo circundante, experimentado como resistencia, y se funda precisamente en el “excedente del espontáneo impulso vital insatisfecho (*Überschuß des unbefriedigten spontanen Lebensdranges*)” (GW 9, 270) ante dichas resistencias del entorno. Podría decirse que en la angustia la persona humana se ve superada, desde su centro vital, por la excesiva resistencia ofrecida por las unidades efectivas del entorno.

En todo caso, lo más importante es que la angustia así entendida es, en efecto, un *fenómeno afectivo* y que pertenece, concretamente, al *nivel vital* de la vida emocional.

El hombre tiene angustia; y posee su angustia específicamente constitutiva en cuanto que es ser vivo, no en cuanto ser espiritual. Contra Heidegger, que a mi parecer cae cada vez más en una forma de filosofía de la vida, hay que mantener incondicionalmente esta distinción. Que la angustia es un sentimiento vital lo prueba el que también el animal tiene angustia y todas las señales de la angustia. Pero en el hombre la angustia es únicamente el sentimiento vital más central. En esa medida somos de la opinión de Heidegger. (GW 9, 270)

Ahora bien, Scheler apunta que la angustia tiene un “oponente” ya en el propio estrato vital de la afectividad: se trata del amor “vital”, al que se llama *eros* por contraposición al amor estrictamente espiritual, que más arriba denominaba *ágape*²¹⁴: “El *eros* es el *antagonista* de la angustia (impulso de poder) y del ansia de poder y prepotencia basada en ella” (GW 9, 271). Esto se basa en la teoría scheleriana del ser vivo, ya conocida por nosotros, según la cual los fenómenos positivos de simpatía son, de hecho, más originarios que toda mera “voluntad de poder”. El ser humano, ya “*qua*

²¹⁴ Esta distinción se maneja ya en la segunda edición de *Esencia y formas de la simpatía*. El *eros* podría corresponder, en la medida en que se lo aplica a la vida animal, a esa dirección teleoclina análoga a los genuinos actos de amor de la persona, que aquí caerían bajo el concepto de *ágape*. Véase Cusinato (2003).

centro vital, *es* primariamente *eros* —y la angustia y la cura son únicamente fenómenos de estancamiento del instinto originario de la vida” (GW 9, 285).

En efecto, incluso limitándonos al nivel vital, no puede sostenerse en serio que la angustia sea el fenómeno más originario, que “abre inicialmente el *mundo en cuanto mundo*” (SZ, 187) y “al Dasein *como ser-posible*” (SZ, 188), pues, por su propio sentido, tiene un carácter puramente inmovilizador: “La esencia de la angustia es bloquear lo angustioso en aquello ‘ante-lo-que’ se angustia alguien” (GW 9, 272). Lo propio de la angustia es impedir todo proceso “cognoscitivo”, pues en ella se experimenta una pura resistencia al margen de su ser-así (es decir, la pura “unidad efectiva”, según la terminología de *El formalismo*, o el estímulo metafísico de *Conocimiento y trabajo*). Solo cuando la angustia da paso al miedo, que ya trae a determinación el ser-así de la resistencia angustiante, “sobreviene un cierto desbloqueo”; pero Scheler piensa que “ya el hacerse el miedo a partir de la angustia está fundado en una cierta *simpatía* con la esfera de la angustia” (GW 9, 272), es decir, en una cierta *apertura* “erótica” a aquello que produce angustia, la cual se contrapone a la dirección estrictamente opresora y sofocante del angustiarse propiamente dicho. Un ser cuyo núcleo se viera reducido a la pura angustia viviría completamente paralizado, sin experimentar tan siquiera el relativo alivio del miedo que ya sabe en qué consiste lo angustioso y, por tanto, permite proceder a defenderse de ello. Scheler reconoce que existe una cierta clase de aparente “*eros*” que puede surgir, como propone Heidegger, a partir de una angustia previa... pero en tal caso no se trata de genuino amor, sino de uno de esos fenómenos secundarios de *resentimiento* basado en autoengaños que han quedado minuciosamente descritos en *El resentimiento en la moral*, como el propio Scheler se encarga de recordarnos.

Aplicando esto a nuestro tema de la vida tendencial, lo que está sugiriendo Scheler es que todo tender involuntario tiene una naturaleza esencialmente doble: es siempre un fenómeno erótico-angustioso. El componente angustioso es la contrapartida afectiva del momento del puro impulso, del choque opresivo con el ser-real que resiste a mis movimientos y aspiraciones. El componente erótico está asociado, en cambio, al momento de la *dirección a valores* del tender involuntario, es decir, de lo que la impulsividad afectiva tiene de *afectiva* y de *apertura* teleoclina al valor y, eventualmente, a lo teórico portador de valor. Se trata, pues, de todo lo que en el tender involuntario hay de *cognoscitivo*, incluso si en el mero ser vivo eso cognoscitivo, en forma de percepciones meramente funcionales, no tiene aún carácter intencional. Solo

en virtud del momento erótico puede experimentarse el entorno tendencial involuntario, también el del animal, no ya como un plexo de *puras resistencias* no-intuitivas y opresoras, es decir, de puros estímulos metafísicos, sino como entorno de “estímulos naturales” intuitivos, valiosos y en imagen, cuya vestimenta cognoscitiva permite obtener por primera vez una orientación positiva superadora de la estricta constricción de lo resistente.

De modo que ni tan siquiera el mero ser vivo puede pensarse al margen de esta tensión entre la angustia y el *eros* vitales; con más razón, por tanto, debe evitarse pensar el ser humano al margen de la tensión entre lo vital en general y el amor espiritual²¹⁵ que hace posible el acceso cognoscitivo a la objetividad ya dada como tal y con independencia de toda limitación vital. Pues es patente que dicho comportamiento, *inexplicable si partimos de una pura angustia como fenómeno afectivo fundamental*, no solo se da en el ser humano, sino que de hecho es el que le resulta más propio. Lo característico de la persona humana es encontrarse en un rebasamiento y en un dominio esenciales de su dimensión vital o tendencial-vital; incluso cuando desinhibe sus tendencias involuntarias, lo hace ya habiendo tomado el control volitivo de las mismas. Si “angustia y cura son conceptos de lo vital”, entonces “el hombre ha superado la angustia y la cura” (GW 9, 284) y consiste en dicha superación.

Es capaz [el hombre], inhibiendo el centro vital (en cuya fuente originaria descansa también la disposición para la angustia y la cura), de animarse a la contemplación del reino de las esencias. Y no menos puede, adaptándose dionisiácamente a la *natura naturans* del impulso e identificándose con él, no solo olvidar la angustia y la cura, sino *destruirlos* existencialmente. El hombre “puede” todo eso. (...) El hombre lo “puede” porque él no es solo un centro vital, sino también un centro espiritual (ser-persona) (...). (GW 9, 284-285)

Por su parte, Heidegger rechaza hacer esta distinción entre lo vital y lo espiritual y absolutiza ese peculiar sentimiento vital entre otros que es la angustia, convirtiéndolo en aquel donde el ser-mundo del mundo, ni más ni menos, viene a donación. Esta estrategia es doblemente empobrecedora: para empezar, el mundo que así apareciese ya no podría tener carácter de objetividad, ni mucho menos de objetividad de valor, sino

²¹⁵ Estas descripciones en *El problema emocional de la realidad* confirman también la interpretación que hace Sánchez-Migallón (2008) del proceso de sublimación de *El puesto del hombre en el cosmos* como sublimación del amor vital (correspondiente aquí al *eros*) en amor espiritual (*ágape*).

que correspondería, más bien, a un puro entorno tendencial involuntario; pero es que, además, dicho entorno quedaría mutilado, al no incluir tan siquiera el lado cognoscitivo de los estímulos que lo conformasen. El ser-mundo del mundo sería un puro *ofrecer resistencia opresor*, sin carácter objetivo ni cognoscitivo en general. Y, para colmo, dicha resistencia lo sería ante *nada en particular*, ya que la simple angustia no aporta por sí misma ninguna *dirección positiva* determinada referida al mundo; esto solo lo pueden conceder el *eros* y el *ágape*, como componentes añadidos a la angustia dentro de la estructura de la “cura”, y tan originarios como ella. En realidad, un ser cuya raíz fuera la pura angustia no equivaldría siquiera a un auténtico centro vital; sería, en el fondo, indistinguible de un centro de fuerzas de la naturaleza inerte.

Teniendo esto en cuenta, establecer la angustia como “disposición afectiva fundamental” y más originaria en la apertura al “mundo en cuanto mundo” no solo supone incurrir en un vitalismo, sino también en un vitalismo *defectuoso*, que, al no partir de un esclarecimiento previo del modo de ser de la vida, la reduce a uno solo de sus momentos esenciales.

1.3. La acusación de vitalismo a la luz del análisis de la muerte, de la temporalidad y de la posibilidad de la reducción eidética

Otros elementos cruciales de la propuesta heideggeriana revelan, según Scheler, su implícito vitalismo: el análisis de la muerte y el marcado acento en la temporalidad del *Dasein*. Según señalé más arriba, estos aspectos no están realmente desarrollados en *El problema emocional de la realidad*, de modo que solo los comentaré brevemente. A ellos se añade una cuestión que brilla por su ausencia en *Ser y tiempo*: la distinción temática entre lo contingente y lo esencial.

En lo concerniente a la muerte, que Heidegger la plantee como clausura de la existencia es señal de que dicha existencia es pensada meramente como *vida*; más aún, que “en el *Dasein* no hay *ninguna* separación originaria entre vida y espíritu” (GW 9, 284). En la teoría de Scheler, expuesta muy particularmente en *Muerte y supervivencia* (*Tod und Fortleben*, 1911-1914), la dimensión espiritual de la persona no es la que desaparece con la muerte, precisamente porque no consiste en “vida”, sino en otro modo de ser; incluso si este requiere de la vida para venir a manifestación. De manera que “no existe ninguna razón para suponer la supresión del ser de la persona en la muerte y por

la muerte” (GW 9, 284), por más que no quepa demostrar positivamente la supervivencia de la persona como tal.

Respecto a la temporalidad, la situación es análoga. Scheler cree (y la sección sexta de *El formalismo* ya lo testimonia) que la persona solamente es temporal en la medida en que se halla encarnada en un cuerpo vivo y se manifiesta a través de dicho cuerpo vivo y sus funciones psíquicas, pero no *en sí misma*. Esto significaría que la persona humana no es puramente temporal, sino que existe en ella un núcleo supratemporal y suprahistórico, incluso si lo que surge de dicho núcleo viene a desplegarse temporal e históricamente. Scheler apunta certeramente a la posibilidad del *arrepentimiento*, que ha trabajado también por extenso en su obra *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* (*Reue und Wiedergeburt*, 1917): “La persona es la ‘x’ que es capaz de ‘ponerse’ por encima de todo estado de la historicidad; que puede empezar de nuevo, eternamente joven, nueva y virginal su existencia. Siempre puede también, de nuevo, ‘desendeudarse’ a sí misma su historia —muerta—: arrepentirse” (GW 9, 299-300). En este poder trascender la persona su propia historia, “matándola” para así renacer, se hace visible que “el hombre tampoco ‘es’ su historia (Bergson, conde York), sino que posee un ‘centro suprahistórico’ cuya actividad solo tiene comienzo” (GW 9, 302). Scheler ve también en la posibilidad de la persona humana de tomar conciencia del curso temporal de su propia psique una prueba de que existe en ella un reducto de supratemporalidad: “La raíz de sujeto del ser-persona es, por tanto, *supratemporal*, y percibe incluso el flujo de lo psíquico-vital” (GW 9, 303). Y, tal como se describe ya en *El formalismo*, a través del acto de recogimiento (*Sammlung*), en el cual la persona vuelve radicalmente sobre sí misma de manera no-objetivante, dicha temporalidad está cerca de anularse; en tal situación, la persona vive de una sola vez todo su ser, diluyéndose la distinción entre los “éxtasis temporales” que tanta importancia cobran en *Ser y tiempo*: “En los *niveles* del recogimiento, el éxtasis temporal (anticipación y retención) desaparece cada vez más; y en el límite —donde la persona se tiene—, se convierte en 0” (GW 9, 298).

Para Heidegger, en cambio, no es que el *despliegue* de la “razón” sea histórico, “sino que la ‘razón’ misma incluso desaparece aquí en la *historicidad del Dasein*” (GW 9, 282). Al dejar totalmente cerrada la posibilidad de un ser suprahistórico que permita *relativizar el ser histórico*, Heidegger ofrece un nuevo relativismo histórico, si bien indudablemente más sofisticado que los historicismos precedentes: “El historicismo del relativismo positivista es una posición absoluta de la historia como *historia = res*

gestae; el historicismo de Heidegger es historicismo de la *historia historians* (de la historia viva como haciéndose)” (GW 9, 295).

Esto significa igualmente que se pierde la distinción entre lo esencial y la pura facticidad; para trazarla, debe presuponerse el centro espiritual que se eleva sobre toda mera facticidad y se abre a la posibilidad del acto scheleriano de “ideación”. Puesto que Scheler entiende que la filosofía es “conocimiento de esencias”, ella no puede reducirse a una peculiar forma modificada de “cura”; la genuina filosofía no puede ser una cierta prolongación de las ocupaciones cotidianas, sino una ruptura muy determinada con estas²¹⁶. Scheler lo expresa de manera especialmente bella: “A la filosofía del día a día hay que contraponer una filosofía del *domingo*. El domingo proyecta sus luces, hacia adelante y hacia atrás, sobre el día a día. Vivimos desde el domingo hacia el domingo. La cura es solo medio de domingo a domingo” (GW 9, 294).

Este problema es, desde luego, muy grave; ya vimos que el propio Heidegger busca describir las estructuras *esenciales* del ser del *Dasein*, no cualesquiera otras meramente accidentales. No se ve en virtud de qué puede distinguirse, partiendo de la pura facticidad de la cotidianidad, entre lo esencial y lo accidental de dicha cotidianidad. Pero yo dejaré aquí de lado este problema particular de las esencias, al que Scheler dedica tanta atención en *El problema emocional de la realidad*, y me centraré en una dificultad señalada previamente: la de la pérdida heideggeriana del “mundo” tal como lo concibe Scheler. Este defecto del planteamiento de Heidegger es, a mi juicio, mucho más fundamental que la simple clausura del acceso a esencias. No es la intencionalidad dirigida a esencias la que se está disolviendo al hacer del ser humano algo análogo a un centro vital aislado, sino la *intencionalidad en general*, incluida la de objetos contingentes; y, con ello, *el fenómeno mismo del mundo como correlato de la persona*.

²¹⁶ Véase *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* (*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, 1917) (GW 5, 61-99). Según Henckmann (2004), “Scheler tiene que rechazar desde el principio una explicación de la concepción natural del mundo que se siguiera de ella de modo inmanente, en el sentido de una hermenéutica de la vida cotidiana, ya que un conocimiento vinculado a la actitud natural no puede estar libre de intereses pragmáticos comprensivos” (p. 88). Quizá sea por esta razón que Arnaud François (2010) afirma que Scheler hubiera renegado de la noción husserliana de “*Lebenswelt*” y de la idea asociada de que existe un suelo no-teórico en el que están ya dados los fundamentos de toda vida teórica, que no se trata entonces de superar, sino solo de prolongar. Dejando de lado la comparación con Husserl, el problema en Heidegger residiría en su concepción “monista” de la cotidianidad; donde se trata, para colmo, de un monismo de lo “vital”, tematizado como un trato manipulador de “útiles”. Con un planteamiento de esta clase, se ha cerrado de antemano toda posibilidad de superación de lo cotidiano-pragmático, ya que es, literalmente, lo único que hay, e intentar sacar de ello otra cosa sería una pura inconsecuencia. Scheler propone, en cambio, que un cierto *momento* espiritual de la cotidianidad encierra el principio de la superación de toda cotidianidad pragmática en general.

1.4. La acusación de vitalismo a la luz del análisis del “mundo” heideggeriano

Defenderé este punto por mi propia cuenta, basándome en los resultados de las secciones precedentes y sin tomar realmente en consideración lo antes referido acerca de la angustia y la cura. Aún cabría discutir si la propia teoría de Scheler acerca de tales fenómenos es acertada, o si lo que Heidegger llama “cura” y “angustia” coincide efectivamente con lo que Scheler cree que significan dichos términos. Por tanto, no partiré de la asunción de que la estructura de ser del ente que Heidegger llama “*Dasein*” consista en un centro vital, como el análisis de Scheler pretende mostrar, para a continuación concluir de ello que Heidegger reduce el “mundo” a un simple “entorno”. Más bien, haré el recorrido inverso: partiré de *la innegable reducción heideggeriana de la estructura del mundo a una estructura de entorno* y solo en un segundo momento deduciré de ella, consecuentemente, la correlativa disolución de la subjetividad en alguna clase de mero “centro tendencial-vital”; y, en definitiva, la disolución de toda genuina intencionalidad y de la distinción misma entre sujeto y objeto. Como mostraré después, este punto de vista coincide, en efecto, con la lectura que Scheler hizo de esta cuestión en *El problema emocional de la realidad*.

La definición heideggeriana de la mundanidad del mundo

Es bien sabido que Heidegger intenta realizar una descripción del ente intramundano tal como este es inmediatamente dado en la forma del “trato” (*Umgang*), sin ninguna clase de interferencia “teoretizante”: “Pero el modo inmediato del trato no es —como ya fue mostrado— el conocer puramente aprehensor (*vernehmende Erkennen*), sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio ‘conocimiento’” (SZ, 67). Según sostiene, los entes son dados de manera directa como “útiles” (*Zeuge*), dotados del modo de ser de lo “a la mano” (*Zuhandenheit*); útiles que, por otro lado, nunca se dan de manera aislada, sino guardando siempre una esencial referencia a otros útiles. Lo circundante tiene, así, el carácter de un entramado de útiles (*Zeugzusammenhang*, según se lo denomina técnicamente a partir del párrafo 16):

Un útil no “es”, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles (Zeugganzes), en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es “algo para...” («etwas, um zu...»). Las distintas maneras del “para-algo” («Um-zu»),

tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*). En la estructura del “para-algo” hay una *remisión* (*Verweisung*) de algo hacia algo. (SZ, 68)

Y, en último término, la totalidad de útiles en conexiones mutuas refiere esencialmente al propio *Dasein*, como aquello por mor de lo cual los útiles son, precisamente, útiles.

Este primario para-qué (*Wozu*) no es ningún para-esto (*Dazu*), como posible término de una respectividad. El primario “para-qué” es un por-mor-de (*Worum-willen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser. (SZ, 84)

El *Dasein*, como ser-en-el-mundo, no consiste en otra cosa que la “cura” (*Sorge*) referida a dicho entramado de útiles; y el ser-mundo del mundo consiste en la apertura del entramado mismo: “Ser-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del ser-a-la-mano del todo de útiles” (SZ, 76). Que la “mundanidad” del mundo consiste en este carácter de entramado es algo sobre lo que Heidegger no deja dudas: “Por otra parte, quedó en claro que la remisión y la totalidad remisional habrán de ser, en algún sentido, constitutivas de la mundanidad (*Weltlichkeit*) misma” (SZ, 76). En efecto, a la esencial referencialidad del “útil” como lo “a la mano” (su “estar-remitido”, *Verwiesenheit*) se la denomina “condición respectiva” (*Bewandtnis*), siempre en el seno de una “totalidad respeccional” (*Bewandtnisganzheit*); y esta “condición respectiva” es planteada, ya sin restricción alguna, como “el ser del ente intramundano”, como su “determinación ontológica” (SZ, 84).

El en-qué (Worin) del comprender que se autorremite (sichverweisenden Verstehens), entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundanidad del mundo. (SZ, 86)

Es decir, la mundanidad del mundo solo se constituye en el marco de la comprensión que de sí mismo desarrolla el *Dasein*. Es por eso que los entes intramundanos consisten en un remitir, en último término, al *Dasein* mismo.

En la familiaridad con estos respectos, el *Dasein* “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. El por-mor-de significa un para-algo, este un para-esto, este un término del dejar ser en respectividad, y este aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este signi-ficar (*be-deuten*) en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo respecto de este signi-ficar lo llamamos *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Ella es la estructura del mundo (*Struktur der Welt*), es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. (SZ, 87)

Puesto que el mundo es esencialmente “significatividad” y esta significatividad tiene su punto de partida y de llegada en el propio *Dasein*, sucede que “el *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (ser-a-la-mano) (*Zuhandenheit*), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí” (SZ, 87). Hay mundo y estructura de mundo solo por referencia al *Dasein* y en la medida en que hay el *Dasein* cuyo trato con los entes intramundanos es, a fin de cuentas, un comprenderse a sí mismo.

De esta descripción deben decirse dos cosas. La primera de ellas no ha sido suficientemente puesta de relieve hasta hoy²¹⁷: que, en lo que tiene de reivindicación fenomenológica de un ámbito previo a lo “teórico”, este punto de vista ya había sido desarrollado plenamente por Scheler en la década anterior. Recordemos que en *El formalismo* (más concretamente, en su primera parte, publicada ya en 1913) se incluye una peculiarísima doctrina de las unidades cósmicas, según la cual lo inmediatamente dado tiene el carácter de “cosas valiosas” (*wertvolle Dinge*), con preponderancia del valor de utilidad; es a esto a lo que Scheler denomina, técnicamente, “*Sache*” (“cosa de partida”, en mi traducción). Incluso la idea de que en este nivel hay ya una cierta lucidez irreductible a todo saber “teórico” (la cual equivale a ese “conocimiento” del puro trato que señalaba Heidegger, y que más adelante denomina “circunspección”, *Umsicht*) está plenamente recogida en aquellas descripciones. Que las “cosas de partida” de *El formalismo* coinciden con el “útil” heideggeriano es más que evidente; posteriormente veremos que el mismo Scheler lo entiende así.

²¹⁷ Véase el trabajo, ya mencionado en la Segunda parte, de Fernández Beites (en prensa).

Al igual que Heidegger, Scheler cree que un acceso puramente cognoscitivo a las cosas es siempre secundario con respecto a la donación de la “cosa de partida”. Por cierto, Scheler especifica que dicho acceso no es solo teórico, sino que puede tener dos modalidades muy diferentes: puede deberse a un interés en los rasgos puramente neutrales de la cosa, y entonces viene a donación la “cosa teórica” (*Ding*), o a un interés exclusivo en sus cualidades de valor, apareciendo con ello la “cosa de valor” (*Wertding*) o “bien” (*Gut*). Heidegger, que rechaza toda tematización del valor, no hace esta distinción y habla tan solo del ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*) de las “cosas” (*Dinge*) como secundario frente al ser-a-la-mano (*Zuhandensein*) de los “útiles” (*Zeuge*). Solo el lamentable desconocimiento de la teoría de Scheler puede llevar a dar crédito a la idea, sin duda favorecida por el propio Heidegger, de que las descripciones de *Ser* y *tiempo* son de una radical originalidad en el contexto de la filosofía fenomenológica.

Con esto llegamos al segundo punto de la réplica al planteamiento heideggeriano. Quizá ya se haya dicho en innumerables ocasiones que su interpretación de la “mundanidad” de los entes intramundanos entendidos como útiles resulta insuficiente, pero pocas veces se le ha hecho este reproche teniendo a la vista la alternativa scheleriana. Esto es lo que quisiera defender a continuación: que, al margen de su parecido superficial, la teoría de Heidegger y la de Scheler se diferencian en aspectos cruciales que convierten a la primera en insostenible frente a la segunda. Y ello tiene que ver, principalmente, con esa cuidadosa tematización del fenómeno del valor realizada por Scheler y despreciada de modo expreso por Heidegger. Renunciando a ella, está renunciando también, según intentaré mostrar, a todo fundamento que su teoría del entramado de útiles pudiera tener.

El planteamiento de Heidegger solo se hace comprensible a partir de los conceptos de Scheler

En primer lugar, ¿qué significa que algo sea un “útil”? Heidegger niega expresamente que el útil sea una cosa dotada de valores; al parecer, ello supondría perder de vista la unidad fenoménica inmediata del útil. Pero, en realidad, esto no puede ser así. La idea de “utilidad” no puede ser más originaria que la noción de valor, pues *ella misma es una noción de valor*. Pretender hablar de utilidad al margen de toda consideración de valores, hasta el punto de que el valor mismo deba deducirse posteriormente a partir de la propia utilidad, es un sinsentido. Equivaldría a decir que el

ser-azul de una cosa no se funda en la peculiar cualidad cromática de la cual es portadora dicha cosa. Lo que hace de algo un “útil” es su ser portador del *valor de utilidad*; si eliminamos dicho fundamento en el valor, el fenómeno mismo de la utilidad desaparece por completo.

Ahora bien, resulta claro que Heidegger está negando, con mucho acierto, que el ser-útil del útil deba obtenerse constructivamente, tomando primero una *cosa teórica* y añadiéndole a continuación una determinada *cualidad de valor*. Pero el modo de argumentar de Heidegger es engañoso: según veremos con detalle más adelante, está sugiriendo veladamente que esta opción constructiva es la de Scheler, cuando en realidad *es Scheler quien la había criticado en primer lugar*; de nuevo, en *El formalismo*. Sabemos, efectivamente, que la teoría scheleriana de la cosa valiosa y del bien supone un rechazo de todo intento de construir tales unidades cóscicas a partir de la unidad cóscica teórica. Tanto la cosa valiosa o “cosa de partida” (*Sache*) como la cosa de valor o bien son *unidades cóscicas fenoménicamente independientes* de la unidad cóscica teórica o neutral ya constituida como tal, incluso si un cierto elemento neutral interviene en ellas como momento abstracto. De hecho, solo Scheler puede justificar fenomenológicamente el particularísimo modo de ser propio de tales unidades cóscicas valiosas y de valor, precisamente sobre la base de la noción de valor como cualidad objetiva aprehendida en actos de percepción afectiva. Heidegger, en cambio, habla de “utilidad” sin tematizar el dato fenomenológico del valor e introduce una unidad fenoménica originaria del ser-útil que, en consecuencia, carece de fundamento; lo único que acierta a decir de ella es que no es un constructo de “cosa teórica” más “cualidad de valor”, algo que ya sabía Scheler. En cambio, no especifica, a diferencia de Scheler, en qué consiste entonces positivamente dicha unidad fenoménica.

Si se respondiera a esto que Heidegger ha fundamentado el ser-útil del útil en su carácter remisivo, en su referencia final al *Dasein*, la cuestión se tornaría aún más problemática. Como vimos en la Primera parte, Scheler no solo ha tematizado el valor en general, sino también, más concretamente, los “valores consecutivos” (*konsekutive Werte*), entre los cuales se cuentan los valores de utilidad. Valores consecutivos, según sabemos, son aquellos que se fundan en la referencia a otros valores, es decir, que requieren de esos otros valores para poder existir. Scheler decía expresamente que la utilidad de una cosa puede remitir, a su vez, a otro valor de utilidad, pero que, en último término, todo valor de utilidad ha de remitir finalmente a un valor “por sí mismo” (*Selbstwert*), ya no fundado en la referencia a ningún otro valor. También planteaba (en

la crítica al mecanicismo, recordará el lector) que toda utilidad tiene, además, un sujeto: el problema del mecanicismo residía en que, al reducir el propio ser vivo a un conjunto de útiles, desaparecía el sujeto mismo de la utilidad, y no solamente el valor “por sí mismo” (vital, en aquel caso) de la utilidad. Todo útil lo es, pues, *para* un sujeto (quien lo utiliza) y *por referencia* a un valor “por sí mismo”: por ejemplo, el pincel es útil *para* el pintor y *por referencia* al valor artístico de la obra pictórica que el pincel contribuye a realizar.

Salta a la vista, a la luz de estas descripciones de Scheler, que en Heidegger topamos con una dificultad de primer orden. En su caracterización, la utilidad no solo no es ella misma un valor consecutivo, sino que tampoco se funda en ningún valor “por sí mismo” distinto de la propia utilidad. Unas utilidades remiten a otras configurando un entramado de útiles... pero en principio no sabemos *por referencia a qué* es útil el útil. ¿A qué sirve, en general, todo ese entramado de útiles? Heidegger asegura que, en último término, sirve *al propio Dasein*. Es decir, no se trata de que la utilidad sea *para el Dasein* (en tanto que “sujeto” de la utilidad), sino que, de hecho, lo es *por referencia al Dasein*. No es que el *Dasein* emplee los útiles con vistas a realizar tales o cuales cosas de valor, sino que aquello con vistas a lo cual el útil es útil... es el propio *Dasein*.

Esto es, como mínimo, desconcertante. ¿Qué hay en el *Dasein* que lo convierta en punto de referencia de toda utilidad? Esto, naturalmente, no lo tematiza Heidegger; pero si lo intentáramos, ayudándonos de la teoría de Scheler, deberíamos decir que el *Dasein* solo puede ser fuente de toda utilidad si él mismo es un valor “por sí mismo”, o portador de un valor tal. Solo entonces el útil podrá serlo *por referencia a él*, y no solo *para él*. Pero, puesto que Heidegger no concibe más que “utilidades”, está totalmente excluido que haya algo así como un valor “por sí mismo”, ni portado por el *Dasein* ni por ningún otro ente. De modo que la idea heideggeriana de utilidad carece de fundamento *por partida doble*: en primer lugar, porque no se la quiere pensar como fundada en el *valor de utilidad*; en segundo lugar, porque no se quiere pensar el valor de utilidad como fundado, a su vez, en valores “por sí mismos” distintos de la propia utilidad y del “sujeto” de la utilidad.

La radicación en el *Dasein* del punto último de referencia de toda utilidad nos da la pista del error más profundo en que incurre la descripción de *Ser y tiempo*. En el fondo, eso que Heidegger llama “utilidad” ni siquiera consiste en el *valor de utilidad* propiamente dicho, sino, más bien, en aquello que Scheler llamaba técnicamente la *efectividad del valor*. Veámoslo con detenimiento.

Un fenómeno que se basa plenamente en la referencia al “sujeto” en sentido muy amplio no puede ser ya un fenómeno de valor. Las cualidades de valor son, por su propio sentido, cualidades objetivas, es decir, de la cosa misma; ni son del sujeto ni se muestran como proyectadas desde el lado subjetivo, sino simplemente como pertenecientes objetivamente a la cosa. No es necesario que insistamos más en este punto de la objetividad del valor, que ya quedó suficientemente aclarado al comienzo de la Primera parte. Lo que él implica es que *incluso los valores consecutivos son valores plenamente objetivos*; pues ellos no se fundan en la referencia al “sujeto” de la utilidad, sino en la referencia a otros valores igualmente objetivos. La peculiar relación que se establece entre los valores consecutivos y aquello por referencia a lo cual existen es una *relación objetiva entre entidades objetivas*: se trata de la peculiar relación objetiva de fundamentación que se establece entre el valor consecutivo y el valor “por sí mismo”, ambos concebidos como cualidades objetivas. Tengamos en cuenta, además, que aquí se trata de una *relación entre valores*, de modo que los valores (incluido el de utilidad) no consisten ellos mismos, como sabemos, en una *relación*; ni mucho menos una relación con el sujeto. Esto fue crucial para el esbozo de la crítica a Hildebrand en la Segunda parte. Pues bien, la relación entre valores es algo que el sujeto puede captar o no captar, pero que él no crea ni constituye. El valor consecutivo no es, por tanto, “relativo al sujeto” en ningún sentido, sino totalmente objetivo: no lo es por referencia a “sujeto” alguno, sino por referencia a otro valor objetivo, *sin agotarse él mismo en dicha referencia*. Esto mismo quería decir Scheler cuando establecía, según vimos en su momento, que el valor consecutivo es genuino valor solo en la medida en que es dado inmediatamente como tal, sobre la base de su referencia igualmente inmediata a otro valor y al margen de todo razonamiento, deducción o actividad “constituyente” del sujeto.

Ni siquiera el valor de utilidad es, por tanto, “relativo al sujeto”. Pero Scheler ha tematizado algo distinto del valor que sí presenta dicha relatividad, ya que, a diferencia del valor mismo, consiste en una *relación*: la que se establece entre el valor como cualidad objetiva y el sujeto. Se trata de la “efectividad” (*Wirksamkeit*), que se distingue por completo del “valor” (*Wert*), pero que es efectividad *del* valor. No se trata del valor mismo, sino de la “significatividad” que el valor adquiere por referencia al sujeto. Por mi parte, en las secciones precedentes introduje (centrándome en la efectividad *tendencial* del valor por referencia al sujeto de tendencias) una distinción que no

aparece como tal en Scheler, pero que se basa en sus propias descripciones: la distinción entre la *efectividad volitiva* del valor y su *efectividad tendencial involuntaria*.

Pues bien, la “utilidad” heideggeriana no es valor de utilidad, ya que carece de toda entidad objetiva independiente de la referencia al *Dasein*; pero tampoco es efectividad volitiva, que presupone el expreso dato intencional fundante del valor objetivo de utilidad, es decir, el dato de lo útil como bien objetivo, que es justamente lo que ha quedado excluido. Ha de tratarse, por tanto, de algo equivalente a la efectividad tendencial involuntaria, la cual sí puede ser experimentada, en el caso del *mero ser vivo*, al margen del dato intencional del valor como tal.

Heidegger, por supuesto, ha renunciado a hacer todas las precisiones que encontramos en la obra de Scheler; para él, son síntoma de escasa radicalidad filosófica. A mi juicio, sin embargo, se trata de todo lo contrario: en la medida en que se rechaza distinguir entre *vivencias afectivas* y *vivencias tendenciales* y, además, entre los *valores* que son correlato de la afectividad y la *efectividad tendencial del valor* que es correlato del puro tender²¹⁸, el planteamiento de Heidegger cae en una inevitable confusión. ¿Qué es esa “utilidad” de que se habla en *Ser y tiempo*? ¿Se trata de un dato de valor? ¿De un fenómeno tendencial? Si no se trata de ninguna de esas cosas, e incluso de algo previo a ellas, ¿entonces *de qué se trata*? Solo sabemos que no es un puro dato teórico. Rechazar la necesidad misma de formular tales preguntas, amparándose en la supuesta originariedad del fenómeno descrito, no puede resultar satisfactorio, especialmente si se pretende que, como lectores, seamos capaces de reproducir alguna clase de comportamiento desde el cual traerlo a captación.

Pues bien, parece que la “utilidad” heideggeriana no era, a fin de cuentas, ningún fenómeno máximamente originario que trascendiese toda descripción realizada por Scheler. Cuando recurrimos al repertorio de conceptos ofrecido por este autor con vistas a analizar la propuesta de Heidegger, resulta que sí somos capaces de determinar con cierta precisión de qué se trata en esa “utilidad”: de algo análogo a la efectividad tendencial del valor y, más concretamente, a la efectividad que el valor adquiere por relación a las tendencias involuntarias (no, en cambio, a la efectividad volitiva consistente en el deber-ser ideal del valor). Heidegger, al rechazar dicho aparato de

²¹⁸ En el párrafo 29, dedicado al tema de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), Heidegger critica la propia distinción triple de las vivencias (teóricas o intelectuales, afectivas y tendenciales) y, pese a valorar positivamente de pasada las aportaciones de Scheler, esto no le impide asegurar que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles” (SZ, 139).

conceptos y toda tematización previa de ideas como “vida”, “impulso”, “estímulo”, etc., no alcanza con ello un mayor nivel de profundidad filosófica, sino que parece estar incurriendo en una *absolutización*, más bien ingenua, de aquel fenómeno, el de la efectividad del valor, como si fuera fundamento de todo otro fenómeno posible, incluido el valor mismo; lo cual resulta absurdo. Más que hallar fundamento la noción de valor o de efectividad tendencial en la “utilidad” heideggeriana, es la “utilidad” heideggeriana la que debe obtener su fundamento en aquellas nociones de la filosofía de Scheler; de lo contrario, permanece sencillamente como una categoría oscura, necesitada de aclaración, y que el lector no puede llegar a comprender.

Con esto llegamos al punto de mayor interés. Si el “mundo” heideggeriano consiste en un entramado de “utilidades” y si dichas utilidades son, en realidad, las *unidades efectivas* de un *entorno tendencial involuntario* (si recurrimos a la terminología scheleriana ampliada por nosotros), entonces queda claro que Heidegger está disolviendo el *mundo* (*Welt*) en un simple *entorno* (*Umwelt*) tendencial involuntario. De hecho, al inicio de *Ser y tiempo* se utilizan ambas expresiones, “mundo” y “entorno”, de tal manera que no significan cosas sustancialmente distintas. “Entorno” no se contrapone a “mundo”, sino que es ya “mundo”, solo que el cotidianamente más cercano: “El mundo más cercano al *Dasein* cotidiano es el entorno (*Umwelt*)” (SZ, 66). Puesto que el análisis del ser del entorno, como entramado de “útiles”, se aplica luego sin más a la “mundanidad” (*Weltlichkeit*) en general, la distinción parece quedar borrada. No es tanto que el “entorno” sea “mundo” cuanto que el “mundo” se define a partir del “entorno”, esto es, del mundo “más cercano”. Mientras que Scheler determina con absoluta nitidez que una y otra cosa no pueden ser lo mismo, Heidegger renuncia, una vez más, a establecer esta clase de diferenciaciones; y, de nuevo, lo descrito no se eleva entonces a un estrato más originario, sino que simplemente coincide con una categoría ya conocida (aquí, la de “entorno”) y supone la absolutización de dicha categoría: no se trata de haber trascendido la distinción entre entorno y mundo, sino de haber reducido *todo* “mundo” a un “entorno”.

Defensa de algunos puntos clave de la teoría de Scheler frente a la de Heidegger

a) El “útil” se da primero, pero no por ello es un “en sí”:

Heidegger dice enfrentarse a las teorías donde queda presupuesto el comportamiento teórico dirigido al mundo como objeto teórico, de tal modo que solo a continuación venga a “colorearse” dicho mundo con valores (y, podríamos añadir, con efectividades del valor). Enseguida responderemos a esta crítica y mostraremos que no puede aplicarse a Scheler. Para empezar, señalemos simplemente que, en realidad, la efectividad tendencial del valor (que no el valor mismo) sí que constituye un cierto “coloreado” subjetivo que la objetividad (la objetividad del valor) adquiere en su relación con el sujeto tendencial; *pero no de tal manera que el mundo esté presupuesto como objeto de una previa actitud teórica*. Pues, como Scheler ha mostrado antes que Heidegger, no solo el dato del valor es prioritario, en el orden de donación, frente al ser neutral, sino que también prevalece en primer lugar la efectividad del valor, antes incluso de que se produzca la pura contemplación afectiva de los bienes como tales.

Esta prioridad de lo tendencial (por no hablar de lo afectivo) frente a lo teórico está muy marcada en Scheler²¹⁹, pero sin que ello le lleve a incurrir en el error de Heidegger: reducir el ser “en sí” del ente intramundano a esa significatividad tendencial que el ente guarda por referencia al centro tendencial. Veámoslo aquí: “El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*). Solo porque el útil tiene *este* ‘ser-en-sí’ (*«An-sich-sein»*) y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y ‘manejeable’, en el más amplio sentido” (SZ, 69). Heidegger llega a decir del ser-a-la-mano que él constituye “el ser-en-sí del ‘verdadero mundo’ (*das An-sich-sein der «wahren Welt»*)” (SZ, 106).

Encontramos otro lugar donde el propio Heidegger se pregunta:

²¹⁹ Sobre la prioridad de lo “práctico” frente a lo “teórico”, son acertadas las palabras de Frings (2001): “No hay duda de que el pragmatismo, Scheler y Heidegger se refirieron al mismo fenómeno. Heidegger y la mayor parte de sus discípulos no dieron el debido reconocimiento histórico al pragmatismo respecto a la determinación de la relación práctica entre los seres humanos y las cosas. Como tal, tanto el pragmatismo como Scheler, ya en 1913, la ven como *primaria* en la existencia humana” (p. 227). Lo único que intento mostrar aquí es que tampoco a Scheler se le dio el debido reconocimiento, no ya histórico, sino filosófico. Además, como señala Frings y yo argumento a continuación, Scheler buscó superar las deficiencias del pragmatismo (tras reconocer ampliamente sus aciertos) de una manera que no encontramos en Heidegger.

Al determinar de esta manera el ser de lo a-la-mano (condición respectiva) e incluso la mundanidad misma como un contexto remisional, ¿no disolvemos el “ser sustancial” del ente intramundano en un sistema de relaciones y, en la medida en que las relaciones son siempre “algo pensado”, no disolvemos el ser del ente intramundano en el “puro pensar”? (SZ, 87-88)

Tras negar que los “respectos” que constituyen el mundo sean algo pensado (son, más bien, algo descubierto por la circunspección), responde lo siguiente:

Este “sistema de relaciones”, constitutivo de la mundanidad, lejos de disolver el ser del ente que está a-la-mano dentro del mundo, posibilita, precisamente sobre el fundamento de la mundanidad del mundo, el primer descubrimiento de este ente en su “en-sí” “sustancial” («*substanziellen*» «*An-sich*»). (SZ, 88)

Este planteamiento, según me parece, resulta insostenible, por mucho que Heidegger pretenda lo contrario. Que la relación sea o no pensada es lo de menos; en Scheler tampoco se diría que se trata de una relacionalidad puesta por el pensamiento, sino de relaciones inmediatamente vividas *tendencialmente*. Lo crucial es que no por ello deja de ser *relación* de un “en sí” objetivo con el sujeto, *distinta del “en sí” mismo*. La utilidad heideggeriana, *por su propio carácter relacional*, no puede ser un “en sí” de la cosa; solo puede tratarse de un contenido *que el “en sí” de la cosa adquiere en su relación con otra cosa*, o con el *Dasein*.

Solo Scheler, al haber tematizado la *objetividad* de los valores que entran propiamente en relación cuando se trata de utilidad, puede defender la objetividad de la propia relación: es decir, la objetividad del valor de utilidad, que sigue fundándose, con todo, en la objetividad de los restantes rasgos de la cosa. Heidegger, según vimos, reduce en el fondo la “utilidad” a eso que Scheler llama “efectividad del valor” y, con ello, pierde la única posibilidad de hablar de una objetividad de la “utilidad”. Que Heidegger hable de un “en sí” por referencia a su noción de “utilidad” resulta igual de absurdo que si Scheler hubiera dicho, tras plantear la efectividad del valor como relativa al sujeto, que dicha efectividad constituye el “en sí” de la cosa del entorno. Nada de eso: las cosas tienen un “en sí” objetivo, *independiente de toda referencia al sujeto*, y dicho “en sí” engloba tanto rasgos neutrales como rasgos de valor. Es verdad que este “en sí” es “en-sí-para-mí”, en el sentido de que es *objetividad intencional* para el sujeto; pero que lo “en sí” sea *para mí* (en sentido intencional) no significa que esté constituido *por*

referencia a mí. Bien al contrario, es el “en-sí-para-mí” objetivo de la cosa el que, *por referencia a* un centro tendencial, se carga de una efectividad tendencial relativa a dicho centro; la cual no forma parte, por tanto, de aquel “en sí”. La cosa del mundo, en sí misma, es cosa teórica o cosa de valor; solo por relación al sujeto se convierte ella en *unidad efectiva*, equivalente al “útil” heideggeriano. Que lo que inmediatamente se imponga en la vivencia sea lo efectivo y no el puro “en sí” de valor y teórico que funda la efectividad no elimina esta relación esencial de fundamentación.

El problema reside en que, como bien señala Scheler en *El problema emocional de la realidad*, Heidegger entiende el *a priori* solo en el sentido de los meros órdenes subjetivos de donación, de carácter empírico-contingente, no en el sentido de lo *esencialmente* apriórico.

Esta manera de proceder tiene importantes consecuencias: la filosofía de Heidegger adopta con ello rasgos expresamente empiristas. Con ello, el entero reino de las aprioridades, tanto racionales como intuitivamente cualitativas y objetivas, es eliminado como de un plumazo. Es cierto que Heidegger conoce una región apriórica. Es la misma que nosotros caracterizamos como el *a priori* de la “pre-donación” («*Vor-gegebenheit*») de algo dado. No se refiere ni al acto ni al objeto y ser mismo, sino precisamente solo al orden de donación (*Ordnung der Gegebenheit*), y es siempre relativo al hombre (y su organización) al que se “da” algo. Pero mientras que nosotros reconocemos ambas formas de aprioridad (...), Heidegger solo reconoce la última forma de lo *a priori*. (GW 9, 286)

Para esta cuestión, Scheler remite en pie de página a diversos textos suyos; entre ellos, *El formalismo*. Y es que, como vimos, allí propone Scheler una *donación previa* del valor sobre lo teórico *sin convertir por ello lo teórico en un “derivado” del valor*; es decir, reconociendo todavía su idéntica originariedad ontológica, frente al “economicismo” pragmatista. Asimismo, se reconoce en toda su doctrina de la percepción, ampliada luego en *Conocimiento y trabajo*, la primacía perceptiva de lo “efectivo” por delante tanto del valor en sí como de lo neutral en sí, pero reconociendo también que la “efectividad” misma sigue siéndolo del “algo” portador de valor. En el caso más extremo, el mero ser vivo vive la efectividad sin llegar a saber nada del “en sí” objetivo que la funda; pero esto no significa que la efectividad vivida por el animal no se funde en un “en sí” objetivo, sino solamente que, habiéndolo (de lo contrario, no

habría efectividad que pudiera ser vivida), al ser vivo no le es dado intencionalmente como tal objetividad, sino solo reducido a estímulo.

Por tanto, el *a priori* de la donación previa de la efectividad del valor por delante del puro valor es un *a priori* estrictamente *empírico-contingente* y relativo a las condiciones del sujeto: al sujeto, en virtud de su peculiar constitución, se le impone *antes* la efectividad del valor que el valor mismo que es efectivo. En el momento en que se desconectan los intereses pragmáticos se descubre un *a priori* muy distinto: que, por esencia, la efectividad del valor se funda objetivamente en el valor y, en ese sentido, el valor es *previo* a la efectividad, por mucho que a mí se me imponga primero lo fundado y luego lo fundante. Lo cual significa que, por debajo del interés primario dirigido a lo tendencialmente efectivo, está siempre implícito desde el comienzo, se repare o no en él, el valor objetivo mismo. Y que, sin ese dato implícito, tampoco podría haber aquello que se impone primariamente.

Heidegger, por su parte, reduce expresamente lo “ante los ojos” (el “en sí” objetivo, que en Scheler no equivale sin más a lo neutral, sino que incluye también el valor) a un simple derivado de lo “a la mano”, al identificar ilegítimamente lo apriórico en el sentido de los órdenes de donación empírico-contingente con lo apriórico en el sentido de los órdenes esenciales de fundamentación. Por supuesto, lleva razón cuando dice que “a la mirada puramente ‘teorética’ hacia las cosas le falta la comprensión del ser-a-la-mano” (SZ, 69), pues dicha mirada ya ha desactivado el “trato” manipulador como tal; pero le falta reconocer, como sí hace Scheler, que solo una cierta actitud contemplativa derivada, en forma de contemplación afectiva, es capaz de *explicar*, es decir, de *mostrar plenamente el fundamento* de la “utilidad” (efectividad) misma, algo que la sola visión circunspectiva del trato manipulador no puede hacer; y, al descubrir aquel fundamento, descubre también que él estaba ya esencialmente presente en la base del “trato”.

Esta estrategia es consciente por parte de Heidegger, quien intenta ridiculizar la distinción misma del *a priori* esencial de los órdenes de fundamentación con respecto al simple *a priori* de la donación empírica.

Pero el ser-a-la-mano no debe ser entendido como mero carácter aprehensivo (*Auffassungscharakter*), como si al “ente” inmediatamente compareciente se le endosasen luego tales “aspectos”, y de esta manera se “colorease subjetivamente” una materia cósmica (*Weltstoff*), que estaría primero en sí ante-los-ojos. Una interpretación

orientada de este modo no advierte que para ello el ente tendría que ser comprendido y descubierto primero como puramente ante-los-ojos, y que en el curso del trato que descubre el “mundo” y se lo apropia, cobraría luego primacía y liderazgo. Pero esto va en contra del sentido ontológico del conocimiento, acerca del cual hemos hecho ver que es un modo *fundado* del ser-en-el-mundo. (SZ, 71)

Puesto que se habla de un “carácter de aprehensión”, esta crítica parece ir dirigida contra Husserl, aunque Heidegger la plantee, según su costumbre, a la manera de una indirecta más bien despectiva. Dejando de lado la valoración de la crítica a Husserl, lo cierto es que nuestra familiaridad con la teoría de Scheler ya nos permite ver que la formulación de Heidegger resulta problemática. Plantear que las cosas tienen un “en sí” y que dicho “en sí” debe distinguirse del “coloreado subjetivo” que él pueda llegar a adquirir no implica, como cree Heidegger, que entonces deba *imponerse* primero el “en sí” *sin* el coloreado subjetivo; por el contrario, puede imponerse primero el coloreado subjetivo y solo a continuación repararse en el “en sí” que le sirve de base, *sin que deje por ello de servirle esencialmente como base*. Esto es lo que propone Scheler. Parafraseando a Heidegger, es él mismo quien no advierte que, si el dato contingentemente previo del “coloreado subjetivo” supusiera además su ser “en sí”, entonces *ya no habría ningún otro “en sí” que pudiera ser luego sacado a donación puramente cognoscitiva*. El paso mismo de lo anterior (el ser-a-la-mano del “útil”) a lo posterior (su ser-ante-los-ojos) ni sería posible ni tendría sentido. ¿Para qué ir más allá, si ya hemos topado desde el principio con el “en sí” de la cosa?

Sin embargo, este sinsentido es exactamente el que propone Heidegger cuando dice: “El conocimiento alcanza a poner al descubierto lo que solamente es ante-los-ojos pasando *por encima de (über)* lo a-la-mano en la ocupación. *El ser-a-la-mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es ‘en sí’ («an sich»)*” (SZ, 71). Pensemos esto a fondo: si el ser-a-la-mano constituye el ser-en-sí y, por otro lado, el ser-ante-los-ojos se define como el resto que queda cuando desactivamos el ser-a-la-mano, entonces el ser-ante-los-ojos consiste en lo que queda de la cosa *cuando eliminamos su ser-en-sí*. La cosa “objetiva” es, entonces, lo contrario de la cosa misma. No es la *misma* cosa del “trato”, ahora puramente contemplada, sino el resto que queda cuando *barremos* la cosa: la nada. Si la cosa está en su plenitud en el trato manipulador, la contemplación teórica de la misma, definida como superación del trato, accederá a algo que desde luego ya no es la cosa como tal. En virtud de esta estrategia, Heidegger

identifica “objetividad” con “nihilidad”. Convertir el *a priori* subjetivo de la donación empírico-contingente en el *a priori* objetivo de los órdenes esenciales de fundamentación es lo mismo que *suprimir toda posible objetividad*; y ello, por muy disimuladamente que se haga.

Veámoslo en otro texto. En el párrafo 19, Heidegger establece las siguientes distinciones:

1. El ser del ente primeramente compareciente dentro del mundo (ser-a-la-mano); 2. el ser (ser-ante-los-ojos) *del* ente que se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo (*eigenständig*) a través del ente que primero comparece; 3. el ser de la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente intramundano en general: la mundanidad del mundo. El ser mencionado en último lugar es una determinación *existencial* del ser-en-el-mundo, es decir, del *Dasein*. (SZ, 88)

Si la mundanidad en general (3) ha quedado ya definida a partir del ser de lo a-la-mano (1), ¿cómo puede quedar espacio para lo ante-los-ojos (2), es decir, para un *ente intramundano que no sea a-la-mano*? O bien lo ante-los-ojos es genuinamente ante-los-ojos (objetivo, no puramente remisional) y *entonces no pertenece al mundo* (como totalidad remisiva), o bien pertenece al mundo y *entonces no es genuinamente ante-los-ojos*. Puesto que Heidegger deja claro que se trata de un ente intramundano, lo válido será más bien lo segundo. Y la pretensión de mantener la distinción con respecto a lo a-la-mano obedecería a un intento vano de no incurrir en un irracionalismo. Más adelante veremos también que Heidegger no puede decir bajo ningún concepto, desde estos presupuestos, que el acceso a lo ante-los-ojos sea “autónomo”.

En definitiva, es cierto que sería erróneo identificar, de manera objetivista, el *a priori* de los órdenes esenciales de fundamentación con el *a priori* de los órdenes de donación empírico-contingente, *pero no menos erróneo es llevar a cabo la identificación inversa*. Scheler ha mostrado que ambas opciones deben evitarse y que debe defenderse que lo *a priori* en la donación empírico-contingente no equivale, o no tiene por qué equivaler, a lo *a priori* en sentido esencial; y, lo que es más importante, que el orden apriorístico esencial debe estar al menos implícito en todos los momentos atencionales sucesivos de la donación empírico-contingente. En concreto, que el mundo se imponga primero como entorno de cosas-meta no significa que el mundo objetivo mismo *se derive* luego de las cosas-meta; de lo contrario, *ya no sería objetivo* (y no habría objetividad en general, sino solo cosas-meta: lo a-la-mano). La objetividad del

mundo está presupuesta en cada paso, incluso en el primer momento que no repara todavía en ella en forma de una pura contemplación.

Heidegger llega a considerar este posible reproche a su teoría, convirtiéndolo en una pregunta retórica sin respuesta. Dice: “Ahora bien, solo ‘hay’ lo a-la-mano sobre la base de lo ante-los-ojos. Pero ¿se sigue de aquí —una vez concedida esa tesis— que el ser-a-la-mano esté fundado ontológicamente en el ser-ante-los-ojos?” (SZ, 72). La respuesta que parece imponerse es: sí, claro que el ser-a-la-mano se funda ontológicamente en el ser-ante-los-ojos, por mucho que lo ante-los-ojos aparezca en primer lugar como estando a-la-mano. Pero Heidegger se limita a pasar a otra cuestión sin ofrecer ninguna contraargumentación. De esta manera, da a entender que dicha objeción es tan boba que no merece siquiera ser respondida a fondo; aunque *no demuestra* que lo sea. A mi juicio, y en virtud de lo ya dicho, un intento serio de contestar a esta objeción a partir de los presupuestos heideggerianos podría ponerlos totalmente en evidencia.

b) Lo primeramente dado no es “cosa teórica”, pero sí una “cosa” de otro tipo (que no se obtiene por adición de “valores” a la “cosa teórica”):

Es por todo esto que debe establecerse todavía otra diferencia fundamental entre la “cosa de partida” (*Sache*) scheleriana y el “útil” heideggeriano, por más que ambos conceptos busquen apresar el mismo fenómeno: la “cosa de partida” es todavía, precisamente, “cosa”, es decir, todavía le pertenece una determinada *unidad cóscica*, por mucho que esta se distinga claramente de las unidades cóscicas de la cosa teórica y de la cosa de valor. Heidegger, en cambio, se pregunta: “¿Cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?” (SZ, 67); y prosigue así:

Se responderá: las cosas. Pero, con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como “cosa” («*Ding*») (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser del ente, llegará a la coseidad (*Dinglichkeit*) y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico. (SZ, 67-68)

En el caso de Scheler, también se asocia el término “cosa” (*Ding*) a la “cosa teórica” y, por tanto, se niega que lo inmediatamente dado sea “cosa” en el sentido de “*Ding*”. Pero lo verdaderamente innovador de su teoría es que se intenta mostrar que la “cosa teórica” *no es la única forma de coseidad posible*; no que ciertos “entes” deban ser pensados como no-cosas, sino más bien que deben ser pensados como cosas de un orden diferente al de la cosa teórica. En otras palabras: del mismo modo que Scheler ha roto con el prejuicio que identifica “ser” con “ser neutral” o “desprovisto de valor”, también ha roto con el prejuicio clásico, claramente asumido por Heidegger, que identifica “cosa” con “cosa neutral” (o teórica, en nuestro sentido). A la ampliación de la ontología corresponde una inevitable ampliación de la teoría de la coseidad. En esto es, a mi juicio, mucho más radical Scheler que Heidegger. Pero este último no ha comprendido (o ha preferido no comprender) los sutiles matices de la propuesta scheleriana, como demuestra la continuación del pasaje antes citado:

O bien se caracterizará esas “cosas” como cosas “dotadas de valor” («*wertbehaftete Dinge*»). ¿Qué quiere decir ontológicamente “valor”? ¿Cómo concebir categorialmente este “estar dotado” y el inherir de los valores? Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de-valor, ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación? (SZ, 68)

Tras esta alusión evidente a la fenomenología del valor de Scheler (de nuevo, sin mencionar siquiera su nombre), se expone la propuesta que ha de superarla: que el ente inmediatamente dado es el “útil”. Varias precisiones deben hacerse al respecto de esta argumentación, que es doblemente engañosa.

Para empezar, Scheler contrapone a la “cosa” en el sentido en que se refiere a ella Heidegger aquí, es decir, a la “cosa teórica” (*Ding*), no una genérica “cosa dotada de valor”, sino dos formas muy diferentes de unidad cósmica. Por un lado, la cosa de valor (*Wertding*) o bien (*Gut*), que no es “cosa (teórica) dotada de valor”, sino inmediatamente “cosa de valor”, esto es, constituida por *valores* y desde ellos. Nosotros solamente añadimos que dichos valores han de tener su correspondiente portador neutral y que, por tanto, la cosa de valor ha de tener su correspondiente base teórica, pero ella está en todo caso seleccionada y constituida desde el valor y no a la inversa. Por otro lado, tenemos la “cosa valiosa” (*wertvolles Ding*), equivalente a la “cosa de partida” (*Sache*), que *tampoco* es una “cosa (teórica) dotada de valor”, sino, si atendemos con cuidado a las descripciones de Scheler, una unidad cósmica correspondiente a la vida

práctica, donde los rasgos teóricos y de valor, sin separarse aún plenamente, quedan reunidos desde la efectividad tendencial del valor. Ni la “cosa de valor” ni la “cosa valiosa” (conceptos técnicos que de ninguna manera deben confundirse) representan, como sugiere Heidegger, una “cosa” (teórica, se entiende) sobre la cual se añadan valores, de modo que sea necesario captar primero la cosa teórica en actitud “teoretizante”; por el contrario, el interés de la propuesta de Scheler reside precisamente en presentar ambas formas de unidad cósmica como *no fundadas* sobre la “cosa teórica”, como poseyendo de antemano una estructura propia en la cual los rasgos teóricos o neutrales funcionan como meros momentos suyos. Es Scheler quien ha echado por tierra, mucho antes que Heidegger, dicho planteamiento; que se le achaque a él es algo que debería dejarnos totalmente perplejos.

El segundo aspecto engañoso de la crítica de Heidegger consiste en que lo primariamente dado, según las descripciones de Scheler, no es esa ficticia “cosa dotada de valores”, sino únicamente la “cosa valiosa” o “*Sache*” que, en consecuencia, merece ser llamada “cosa de partida”. La “cosa de valor” o “bien”, en cambio, no es en absoluto una cosa de partida. Mientras que el bien es correlato de la pura *afectividad* intencional dirigida a valores objetivos, la “*Sache*” es correlato de la *vida tendencial*; como tal, todavía no consiste en un puro bien objetivo, sino más bien en la unidad efectiva del entorno (un “bien-resistencia”, según propuse llamarlo), cuyo fundamento objetivo, la cosa del mundo, no ha sido todavía plenamente objetivado. Puesto que en la “cosa de partida” ya está contenido dicho fundamento, este puede experimentar una ulterior objetivación depuradora en dos direcciones: o se accede a la pura cosa teórica, o se accede al bien objetivo al margen de su efectividad sobre mí como sujeto tendencial. De modo que en el ámbito de lo primeramente dado interviene el valor, pero también, y más crucialmente, la *efectividad* del valor, noción técnica central de Scheler a la cual Heidegger ni tan siquiera hace referencia.

Dejando incluso de lado que esta propuesta de Scheler sea ella misma acertada, resulta evidente que no se la puede despachar con una perezosa y despectiva referencia genérica a una supuesta “cosa dotada de valor”, que, además, es representativa más bien de lo que Scheler critica y no de lo que ofrece en su lugar. Tras esta trivialización claramente deformadora, resulta como mínimo excesivo poner en duda la idea misma de “valor” y de “portar valores” sin ofrecer fundamento de ningún tipo para dicha puesta en cuestión. En ningún momento se llega a explicar al lector por qué la noción heideggeriana de “útil” debe considerarse menos oscura que la scheleriana de “valor” o

de “cosa valiosa”, ni por qué la idea del “remitir” del útil ha de tomarse por más transparente que la del “portar” valores. Nuestros análisis previos intentaron mostrar que estos conceptos de Heidegger no tienen nada de diáfano, y que incluso se vuelven de todo punto incomprensibles si no es acudiendo, expresa o implícitamente, a conceptos como los de Scheler, mediante los cuales se procura diferenciar al menos lo teórico de lo afectivo y todo esto, a su vez, de lo tendencial. Hemos comprobado que renunciar a estas distinciones no significa superarlas, sino tan solo obtener una caracterización más vaga de los mismos fenómenos que ya Scheler había intentado describir.

En cualquier caso, la supuesta novedad de la teoría del “útil” que Heidegger desarrolla a continuación de esta aparente crítica de Scheler queda por completo puesta en entredicho si colocamos una exposición del auténtico planteamiento de *El formalismo* en el lugar de aquella sumaria tergiversación suya.

Esto no es todo. De manera mucho menos radical que Scheler, Heidegger se limita a dar por válido el prejuicio tradicional según el cual toda coseidad es coseidad teórica o neutral. En consecuencia, se ve obligado a renunciar a la categoría de “cosa” para el nivel de lo inmediatamente dado, ya que sabemos que lo inmediatamente dado no es lo teórico. Heidegger justifica dicho proceder presentándolo, de hecho, como un triunfo sobre la tradición. Insisto en que, a mi juicio, solo puede verse como tal triunfo si se ha asumido primero acríticamente la tradición que realiza aquella identificación de “cosa” y “cosa teórica”. Lo cierto es que, si renunciamos a la categoría de cosa para referirnos a lo inmediatamente dado, se lo reduce a la pura unidad efectiva del entorno, es decir, a un *puro estímulo*. Como bien argumentaba Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, la diferencia aquí entre el animal y el ser humano es que el primero carece de la categoría de “cosa”; en cambio, el segundo la posee incluso para el nivel de lo dado en primer lugar, en la vida práctica inmediata. Solo en el animal se identifican, por así decir, lo “en sí” y lo “a la mano”, precisamente porque lo a-la-mano no trae consigo, ni siquiera implícita e indeterminada, la objetividad intencional que yace en la base del “útil”. Repitamos una vez más que la persona humana no tiene, en cambio, puros estímulos, sino más bien *cosas-meta* (y *mundo-entorno*, en general): *cosas* que funcionan como *meta*, o “estímulos” (unidades efectivas) devenidos coseidad. Los cuales, por tanto, ya no son tanto “estímulos” cuanto “cosas del mundo” que motivan prácticamente. Por supuesto que esta “coseidad” no es la propia de la “cosa teórica”, ni tan siquiera la del puro “bien”, pero no por ello deja de ser “coseidad” en un sentido

peculiar. En esto reside, justamente, lo original de la doctrina de Scheler. El reto consiste en llevar (y seguir llevando) a reflexión esta imprescindible ampliación de la idea misma de coseidad; renunciar a ella no es una victoria, sino una rendición ante la tradición, y su resultado es la imposibilidad de establecer una rigurosa línea fronteriza entre los “entes” dados primeramente al ser humano y los meros estímulos del animal. Solo estos últimos pueden y *deben* ser tematizados al margen de toda noción de coseidad.

Más adelante, en el párrafo 21, Heidegger vuelve a poner en duda el interés de las ideas de valor y de coseidad.

Con la coseidad material, ¿no se está poniendo tácitamente un ser —el constante ser-ante-los-ojos de una cosa— que por la ulterior atribución al ente de predicados de valor no recibe una complementación ontológica, sino que estos caracteres axiológicos mismos solo son determinaciones ónticas de un ente que tiene el modo de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no puede darnos ni la más mínima nueva información acerca del ser de los bienes, *sino que no hace más que presuponer también para estos el modo de ser del puro ser-ante-los-ojos*. Los valores son determinaciones que *son-ante-los-ojos* en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental. Pero ya la experiencia prefenomenológica muestra en el ente presuntamente cóscico algo que no es plenamente comprensible por medio de la coseidad. Por ese motivo, necesita el ser cóscico (*dingliche Sein*) de una complementación. (SZ, 99)

No hay mucho que añadir a esto que no haya sido dicho ya. De nuevo, en Scheler los valores no son un añadido a la “cosa” (teórica), sino que existe una forma independiente de unidad cóscica que es la cosa de valor. Sí es cierto, en cambio, que los bienes entran en el ámbito de lo “ante los ojos” heideggeriano, si con ello se quiere decir que son rigurosamente objetivos; y es por esto que la teoría de Scheler no incurre en un relativismo. Por último, eso no cóscico que se muestra en la experiencia prefenomenológica es lo que Scheler llama “efectividad”, pero incluso ella se muestra como perteneciente a la “cosa de partida” scheleriana; de lo contrario, estaríamos reduciendo esa experiencia prefenomenológica a las vivencias de pura estimulación del animal. De modo que el ser cóscico necesita una ampliación para dar cabida a estos fenómenos, *pero no como un simple añadido a la coseidad teórica*, que es como lo interpreta Heidegger para así poder rechazarlo.

Aún prosigue de la siguiente manera:

¿Qué significa ontológicamente el ser de los valores o esa “validez” («*Geltung*») cuya que Lotze concebía como un modo de la “afirmación”? ¿Qué significa ontológicamente esa “inherencia” de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones queden en la oscuridad, la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente dudosa, y esto, aun cuando se deje enteramente de lado la radical tergiversación de la problemática que ese planteamiento lleva consigo. (SZ, 99)

El proceder de Heidegger vuelve a ser de lo más discutible. Para empezar, habla de valores sin aclarar exactamente a qué se está refiriendo, pues nada tiene que ver el “valor” de Lotze que aquí se menciona con el valor de Scheler (quien, de hecho, vimos que criticaba la idea del valor como “validez” en *El formalismo*). Y, sin embargo, Heidegger pretende estar criticando la noción de valor en general, sin tener en cuenta las diferencias decisivas entre las distintas concepciones del valor. Por otro lado, aplicar a Scheler el reproche de haber dejado estas cuestiones en la oscuridad resulta un tanto descabellado; si Heidegger considera que las descripciones de *El formalismo* son oscuras, debería explicar por qué. Pues a Scheler no se le puede criticar que haya incurrido en ese intento de “reconstruir” la “cosa de uso” a partir de la “cosa natural”; lo que ha hecho ha sido tematizar la “cosa de uso”, así como el bien, *al margen de la “cosa natural”* (la cosa teórica).

Por tanto, tampoco podemos aceptar como válidas por relación a Scheler las últimas palabras del pasaje que estamos discutiendo:

Y esta reconstrucción de la cosa usual primeramente “desollada” ¿no está necesitada desde el comienzo de una *visión previa y positiva del fenómeno cuya totalidad debe restablecerse en la reconstrucción*? Si la estructura de ser más propia de este fenómeno no fuese primero adecuadamente explicitada, ¿no edificaría la reconstrucción sin plan alguno? En la medida en que esta reconstrucción y “complementación” de la ontología tradicional del “mundo” llega en sus resultados al mismo ente de que arrancó el anterior análisis del ser-a-la-mano-del-útil y de la totalidad respeccional, ella despierta la apariencia de que efectivamente el ser de este ente ha quedado aclarado, o que al menos se ha convertido en *problema*. Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades “valiosas” logra poner siquiera ante la vista el ser como ser-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico. (SZ, 99-100)

Puesto que la teoría de Scheler no “construye” lo primariamente dado mediante adición de valores a una “sustancia” teórica, de los argumentos de Heidegger no se deduce la insuficiencia de la *fenomenología del valor*, sino solo de esas doctrinas “constructivas” que el propio Scheler había criticado con anterioridad. Heidegger, a pesar de conocer la propuesta particular de Scheler, decide hablar aquí de “valor” en general sin enfrentarse en concreto a dicha propuesta; logrando así que el lector poco conocedor de la misma crea que queda refutada por igual *toda* aproximación al problema del mundo que parta de aquel concepto.

c) El acceso a la objetividad intencional no puede explicarse negativamente a partir de la cura:

Como Heidegger ha hecho de la “cura” referida a útiles, a lo a-la-mano, la única forma originaria de comportamiento, el acceso al mundo como lo ante-los-ojos no puede proceder de un modo independiente de comportamiento, sino que ha de surgir de manera *puramente negativa* a partir de la “cura”. Detrás del conocimiento objetivo no hay un interés *positivo*, sino un simple *defecto* del “ocuparse”. Esta es, sin lugar a dudas, la postura defendida en *Ser y tiempo*:

El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* (*benommen*) en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo ante-los-ojos llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* (*Defizienz*) del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo solo comparezca en su puro *aspecto* (*εἶδος*), se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente. (SZ, 61)

Esta explicación puramente negativa del origen de la actitud cognoscitiva resulta por completo insuficiente; en verdad, no explica nada, ni describe lo que pretende describir²²⁰. La razón es muy sencilla: la mera deficiencia de la “cura” no puede dar lugar *por sí misma* a esa actitud positiva que es el querer-conocer. Si desde el principio

²²⁰ Esto ha sido mostrado a fondo por Fernández Beites (2011), quien ofrece una completa interpretación crítica del “ser a la mano” heideggeriano muy distinta de la habitual. Algunos de los puntos de dicha crítica se han recuperado aquí desde el punto de vista de Scheler, confirmando la radical incompatibilidad de dicha perspectiva con la de Heidegger.

hay cura y nada más que cura, entonces el defecto de la cura no puede ser más que eso: una *cura privativa*, no una actitud positiva de contemplación. La cura privativa no conduce a la positiva contemplación de las cosas, sino solo a la *positiva búsqueda de resolución del defecto “práctico”*, siempre dentro del marco establecido por el plexo de utilidades y sin salir de él. Una descripción perfecta de esta situación la ofrece Scheler, precisamente, en el apartado de *El puesto del hombre en el cosmos* dedicado a la inteligencia práctica. Allí, según vimos, Scheler muestra que ante un desfondamiento parcial del entramado de “útiles” no se produce otra cosa que la *reconfiguración instantánea y temporal de ese mismo entramado de “útiles”*, con vistas a resolver el problema en cuestión. Es decir, nos mantenemos en todo momento en el nivel de la “cura” heideggeriana, del operar con estímulos del entorno. De hecho, esta posibilidad de la deficiencia de la “cura”, así como de la reconfiguración inteligente del entorno, no solo no es exclusiva del ser humano, sino que el ser humano la posee *en tanto que ser vivo dotado de inteligencia práctica* igual que cualquier otro primate superior. En este nivel, el defecto del ocuparse no implica una salida del estar *absorto* en el entramado de “útiles”, sino la permanencia “inteligente” en dicho estado.

Replicando la estrategia argumentativa empleada por Scheler contra la “teoría negativa del espíritu” en *El puesto del hombre en el cosmos* (cf. GW 9, 48 y ss.; SMK, 79 y ss.), para que la *negación de la cura* (allí se trata de la negación represiva de los impulsos) dé lugar a una *positiva actitud contemplativa y cognoscitiva* (en aquel caso habla Scheler, más generalmente, de “actividad espiritual”), hemos de presuponer necesariamente que *la negación misma de la cura está ya motivada y dirigida por un previo y positivo interés cognoscitivo*. De lo contrario, el resultado no es *conocimiento*, sino simple *deficiencia de la cura*, que son dos cosas bien distintas. No tiene nada que ver el simple “útil” que no funciona (que sigue siendo, en cuanto tal, “útil”) con la pura cosa objetiva (que solo se muestra al superar la unidad fenoménica del “útil”, tanto si funciona como si no). Tiene que haber un principio *tan originario* como la propia cura, en virtud del cual la persona se halle positivamente motivada a conocer el ser objetivo de la realidad y, solo con vistas a este fin positivo, desactivar el trato puramente manipulador de las cosas circundantes; pues, sin la superación de dicho trato manipulador, el puro conocimiento contemplativo de la objetividad no resulta posible.

En realidad, Heidegger sí que ha hablado de un “desperfecto del útil” que hace que el útil pase a “llamar la atención”, pero de manera que “en esta situación el *útil* sigue estando a-la-mano” (SZ, 73). Y a continuación distingue esto de la genuina

desconexión de lo a-la-mano, que solo entonces deja paso propiamente a lo ante-los-ojos en cuanto tal:

Pero el trato de la ocupación no tropieza solamente con lo inempleable *dentro* de lo ya a-la-mano; encuentra también aquello que falta, lo que no solo no es “manejable”, sino que ni siquiera se halla “a-la-mano”. Una ausencia de esta especie, en tanto que hallazgo de algo que no está a-la-mano, descubre una vez más lo a-la-mano en un cierto solo-ser-ante-los-ojos. (...) El quedarse sin saber qué hacer descubre, como modo deficiente de una ocupación, el solo-ser-ante-los-ojos de un ente a-la-mano. (SZ, 73)

Y todo esto se distingue, por último, de la situación en la cual lo ante-los-ojos resulta, en cuanto tal, entorpecedor para el trato manipulador. Pero estas diferenciaciones no cambian nada. Si tomamos como referencia, por ejemplo, la crítica de Scheler a la teoría de Freud (en las páginas antes indicadas de *El puesto del hombre en el cosmos*), el problema no reside en que Freud no haya distinguido la neurosis de la producción de cultura, sino que las ha distinguido *sin fundamento*, pues explica ambas por igual a partir de una represión de impulsos. Aquí tenemos una situación análoga. Heidegger ha distinguido entre el mero “útil” que sigue siendo útil aunque no funcione y la superación del “útil” en general en la forma de lo ante-los-ojos (que, a su vez, puede suponer un impedimento para el trato), pero lo ha hecho sin fundamento alguno. En cualquier caso se trata siempre de un cierto defecto del trato manipulador, ya sea un no-funcionar o un no-servir en general: en definitiva, una ruptura de la “remisión” del “útil”. De modo que la diferencia misma entre el mero “útil” que no funciona y lo ante-los-ojos que ya no es útil resulta de todo punto ilegítima. Solo logra legitimidad tematizando a qué obedece en cada caso el defecto del trato, pero eso es algo que Heidegger no quiere conceder, pues implicaría que el trato manipulador no es lo único originario, sino que también hay aquello a lo cual el trato puede verse subordinado, es decir, algo como el *ágape* scheleriano: una apertura amorosa a la objetividad en cuanto tal y, muy particularmente, a la objetividad del valor.

Es por esto que resulta igualmente infundada (y claramente engañosa, pues Heidegger sabe que contraviene lo más elemental de su propuesta) la tesis, citada páginas más arriba, según la cual el ser-ante-los-ojos “se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo (*eigenständig*) a través del ente que primero comparece” (SZ, 88). De “autónomo” no tiene nada: es la pura contra-cura. No se tiene en pie por sí mismo (según el significado más literal del término alemán), ya que ni

siquiera es nada en sí mismo; lo único que se sostiene a sí mismo es la cura, y solo cuando esta cae se produce, accidentalmente, el supuesto acceso a lo ante-los-ojos.

De manera que la tesis de la originariedad de la “cura”, según la cual incluso el comportamiento cognoscitivo ha de entenderse como una modificación de la misma, se muestra como *totalmente insostenible*; no puede sino ser falsa. La precedencia del trato manipulador (reconocida ya por Scheler, con otros términos, en *El formalismo*) solo puede significar que el conocimiento ha de realizarse siempre *mediante* una cierta desactivación de dicho trato, pero no *como mera consecuencia* de la desactivación. De modo que esta deficiencia del ocuparse con los “útiles”, allí donde rinde un puro conocimiento de la objetividad intencional, se ha realizado ya desde el centro volitivo de la persona con vistas a dicho rendimiento, y no al modo de ese desafortunado accidente a que lo reduce Heidegger. En tanto que tal accidente, siempre sería mejor que nunca hubiera sucedido; el conocimiento de la objetividad intencional no tendría sentido ni valor propios.

El “entorno” a que Heidegger reduce el mundo no es un entorno humano como mundo-entorno, sino un entorno puramente biológico de meros estímulos

La teoría de Scheler consiste, según recordamos, en lo siguiente: la *persona humana* está abierta inmediatamente a mundo, es decir, a ese reino de cosas objetivas con un “en sí” propio y que, en cuanto tales, constituyen el *correlato intencional* del sujeto personal (el mundo es “ser-en-sí-para-mí”); pero es cierto que la primera relación que se establece con el mundo es de carácter práctico. El *mundo* es dado en primer lugar como *entorno*, pero se trata ya en todo caso del *mundo*. Hay entorno, pero se distingue del mundo; y el entorno se da ya sobre la base de la objetividad del mundo, en la medida en que son las cosas objetivas las que son tomadas como objetos prácticos de un entorno.

El problema crucial del planteamiento de Heidegger es que no pone como correlato inmediato del *Dasein* un entorno “subjetivo” construido sobre el mundo objetivo, es decir, un mundo-entorno, sino única y exclusivamente un entorno. El equivalente al mundo scheleriano sería obtenido de manera *derivada*, a través de aquella reducción posterior del útil que lo convierte en algo ante-los-ojos (*vorhanden*). Pero esto, en realidad, es imposible; puesto que el “en sí” de la cosa consiste ya en su “significatividad” por referencia al *Dasein*, ¿qué validez cognoscitiva y qué legitimidad

puede tener lo ante-los-ojos? Ya vimos que, si la cosa es de por sí “útil”, tratar de plantearla como “bien” o como “cosa teórica” tendrá que ser necesariamente una *deformación* de lo que la cosa es en sí. Al fundar el mundo en el entorno y no a la inversa, Heidegger ha disuelto de antemano el mundo como estructura objetiva. En el fondo, lo único que puede haber, si es consecuente con su descripción, es puro entorno.

De modo que los “útiles” heideggerianos ni siquiera pueden ser cosas-meta (por no hablar de cosas-fin), sino solo *meros estímulos*, desprovistos de todo fundamento objetivo intencional susceptible de ser llevado a determinación y objetivación. Y, correlativamente, ellos ya no son “estímulos” para el centro tendencial-vital de la persona humana, sino para un *centro tendencial-vital aislado*, desconocedor de toda objetividad de mundo. No porque Heidegger pretenda hablar del mero ser vivo, sino porque reduce inadvertidamente el ser del “ente que somos nosotros mismos” a lo que en él hay de centro tendencial-vital, sin reconocer la existencia en él de un centro espiritual. Así, la “cura” (*Sorge*) no puede entenderse, según la pretensión de Heidegger, como una reinterpretación de la intencionalidad husserliana²²¹, sino como la rotunda *disolución de toda intencionalidad*. Solamente la persona es, desde su centro espiritual, sujeto en sentido estricto, enfrentado intencionalmente a mundo objetivo; al eliminar esta dimensión, cae automáticamente la distinción intencional misma entre *sujeto* y *objeto*. Ni hay genuino “sí mismo” ni tampoco hay la *alteridad objetiva en sentido propio* que se contrapone intencionalmente a dicho “sí mismo”.

Sin embargo, Heidegger sigue hablando del “sí mismo” y de su mundo. Solo puede hacerlo de manera equívoca, según lo recién dicho; pero puede operar de esta manera porque, en el fondo, no ha borrado sin más la apertura intencional del sujeto personal al mundo, sino que la ha sustituido por una forma de *apertura no intencional*: la que existe entre el centro tendencial-vital y su puro entorno de estímulos. La “cura” heideggeriana, tal como es descrita, vendría a consistir en dicha apertura no intencional. La estrategia de Heidegger es engañosa porque trata de hacer pasar una *estructura esencialmente no intencional* por la *estructura originaria de toda intencionalidad*, apoyándose ilegítimamente en la condición de “apertura” en sentido amplio que aquella todavía posee. Y es cierto que se trata de una forma primitiva de apertura a la realidad; tan primitiva que desde ella resulta imposible dar el salto, por más que se intente, al

²²¹ Que la noción de “*Sorge*” constituye para el propio Heidegger una reinterpretación de la intencionalidad de Husserl, mediante la cual busca superar sus presuntas deficiencias, es algo que Rodríguez García (1997) ha explicado con toda la claridad exigible.

acceso intencional a objetos en sentido estricto. Tan primitiva que, en su pureza, solamente se encuentra en el mero ser vivo, pero no en la persona humana, que ya accede siempre a cosas-meta en virtud de una apertura intencional constituida como tal desde el principio, y nunca a puros estímulos que más tarde debieran, no se sabe cómo, dejar paso a las “cosas” objetivas.

De modo que hemos llegado, partiendo del análisis de la descripción heideggeriana de la mundanidad del mundo, a la misma conclusión a que había llegado Scheler a partir de su análisis más directo de la angustia y de la cura: en Heidegger, el *Dasein* parece consistir en un puro centro tendencial-vital. De hecho, Scheler realiza un diagnóstico en estos mismos términos del problema de la mundanidad en Heidegger. Primero afirma, como nosotros hicimos, que lo a-la-mano («*Zuhandenes*»), es decir, el “útil”, “es el correlato de ser del impulso vital perceptivamente iluminado” (GW 9, 278), es decir, de un tender involuntario radicado en un centro tendencial-vital y acompañado de una percepción de estímulos realizada como “mera función”, sin captar intencionalmente objeto alguno (como simple cable del circuito de estímulo y respuesta). Esto confirma que el propio Scheler entendió, según se ha propuesto aquí, que la “utilidad” heideggeriana no coincide tanto con el *valor* de utilidad cuanto más bien con la *efectividad* de la pura resistencia del entorno. El siguiente pasaje lo certifica sin lugar a dudas:

La donación primaria del modo de realidad del “ser-a-la-mano” («*Zuhandenheit*») por delante del “ser-ante-los-ojos” («*Vorhandenheit*») expresa bien y acertadamente —en terminología heideggeriana— también mi opinión. El ser-a-la-mano se mantiene incluso en la supresión del comprender cosas y valores, cuando desaparece el ser-ante-los-ojos. Probablemente al animal y a su entorno le corresponde solamente el modo de ser del útil. Lo real no es necesariamente cosa, pero sí un centro de resistencia que se representa en una imagen; y, en tanto que ante-los-ojos, es un centro de efectividad (*Wirkzentrum*). (GW 9, 266)

Siendo así, resulta evidente que la “cura” que tiene por correlato las puras unidades efectivas (los “útiles” de Heidegger) no puede, por muy primaria que sea, convertirse en el *único* modo originario de apertura a la realidad; pues la persona humana no conoce *solo* resistencias (“útiles”). Tal es la argumentación de Scheler:

En cambio, el ser-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*) es absolutamente inaccesible a la mera cura. Si ha de llegarse al ser de lo “ante-los-ojos” y asimismo a la apertura de un “espacio de mundo” («*Weltraumes*») a partir del “espacio de entorno” («*Umweltraum*»), debe hacerse saltar por los aires la cura (*Sorglichkeit*), hacia arriba o hacia abajo, mediante un acto de exuberancia (*einen Akt des Überschwanges*) —ya sea exuberancia del impulso vital por debajo de su adecuado medio («*juste Milieu*») (...), ya sea del espíritu por encima de su “adecuado medio”—. Por tanto, es únicamente la *inhibición* o *desinhibición* —ambas condicionadas espiritualmente— de un movimiento impulsivo del impulso (*Triebimpulse des Dranges*), más allá de aquella medida que prescribe la actitud de la cura (*Sorgehaltung*), específica según su contenido, lo que puede “encontrar” el ser-ante-los-ojos del ser como ser-real convertido ahora en “objeto” (*Vorhandensein des Seins als nun «gegenständlich» gewordenes Realsein*); mientras que precisamente la cura *no* puede. (GW 9, 278)

Lo que se está diciendo aquí exactamente es que no puede sustituirse la relación intencional por un “cuidarse” u “ocuparse” (*Besorgen*) referido a “útiles” sin clausurar de antemano con ello la posibilidad misma (ni tan siquiera derivada) del acceso a objetos en sentido estricto, es decir, a lo ante-los-ojos. Como bien dice Scheler, sería necesario haber superado ya todo mero “ocuparse” de “útiles” para abrir siquiera dicha posibilidad. La “cura”, que en el fondo (si somos consecuentes con la descripción de Heidegger) ha de equivaler a la relación del mero ser vivo con su entorno de estímulos, tiene que haber caído desde el principio bajo el control volitivo de un *centro espiritual* para que pueda accederse, solo desde dicho centro, no ya a un “espacio de entorno”, sino a un “espacio de mundo”; incluso si el mundo se muestra adicionalmente como soporte de un entorno. El centro tendencial-vital topa con el ser-real de las unidades efectivas, pero sin reconocerlo objetivamente como tal ser-real ni como siendo-así o así; para el puro “ocuparse” queda excluida esa estructura del “como” (*als*) que Heidegger, de nuevo equívocamente, le atribuye: “Lo que la circunspección explícita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo* (*Etwas als Etwas*)” (SZ, 149). Por ejemplo, en el párrafo 15 se asegura que la donación originaria del útil *no* consiste en darse *en tanto que útil*, en su expreso “ser-útil” (*Zeughaftigkeit*), sino solamente en el puro “trato” que se ocupa de él y con él:

El trato ajustado al útil, que es el único modo en que este puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no *aprehende*

temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura de útil en cuanto tal. El martillear no tiene un mero saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. (SZ, 69)

Me parece claro que Heidegger no está diciendo aquí simplemente que el martillo no se muestre como “cosa teórica”, sino que tampoco se muestra *como útil*: “el martillear no tiene un mero saber *del carácter de útil en cuanto tal*”. Esto tiene perfecto sentido, pero contradice la tesis sostenida en la cita anterior.

Para que pueda haber el “como”, el “algo en cuanto algo”, tiene que haber genuina objetividad; solo entonces puede mostrarse algo *como* algo. Incluso si nos mantenemos en el nivel primero del mundo-estímulo, para que la manzana se muestre *como* estimulante tiene que haber ya el dato objetivo de la manzana... mostrándose, precisamente, *como* “apetecible”. El puro ser vivo, es decir, un centro tendencial-vital aislado, se ve atraído sin duda por la manzana, pero no por ello capta la manzana “como útil”. Incluso captar el “útil como útil” presupone tener un acceso a las cosas objetivas, el cual sobrepase el puro ocuparse de útiles. Implica haber vuelto “objetivo” (*gegenständlich*), como dice Scheler, el ser del estímulo. El animal no capta estímulos *como tales* y reacciona en consecuencia; simplemente, se ve estimulado por los estímulos sin que le sean dados como tales. Scheler lo dice con absoluta claridad: “El animal no puede elevarse precisamente sobre las cambiantes resistencias-de-tal-o-cual-tipo (*So-widerstände*) ‘algo para devorar’, para jugar, para dormir, etc. Permanece atado al nivel de ser que Heidegger llama el útil, aunque sin tener lo ‘útil’ como ‘útil’. Ya el ‘ser-ante-los-ojos’ —en sentido heideggeriano— le está vedado” (GW 9, 277). En la medida en que Heidegger ha desterrado el ser objetivo en favor del puro “útil”, ha puesto de antemano al *Dasein* en la situación del animal. Así, todo intento de conservar el “como” resulta inconsecuente y tremendamente equívoco.

El texto de Scheler antes citado prosigue en los siguientes términos:

Por otra parte, solo con el ser-ante-los-ojos se da también la disposición para un posible desvelamiento del ser-efectivos (*des Wirkens*) entre sí de los puntos de contacto a-la-mano del cuidar, ahora convertidos en “cosas” («*Dinge*»); se da sobre el trasfondo de la posibilidad de movimiento de las cosas entre sí, ahora *liberada* con respecto a la posibilidad de movimiento de mi ocuparme (*Besorgens*). Y únicamente en este nivel

pueden asimismo separarse bien (*Gut*) y cosa (*Ding*) (cosa-valor y cosa-ser) (*Wert-ding und Seins-ding*), que en el “útil” aún están unidos. (GW 9, 278)

En este pasaje, tan breve como crucial, Scheler deja totalmente claro que a la altura de 1927 sigue dando por válida la teoría de las unidades cóscicas de *El formalismo*. Tal como propuse más arriba, él mismo identifica el “útil” heideggeriano con la “cosa de partida” (*Sache*) de *El formalismo*, es decir, esa cosa que resulta inmediatamente efectiva sobre la base de un contenido objetivo todavía sin plena especificación. Y, en un segundo momento, la “objetivación” de dicho contenido deja paso a la pura cosa teórica (*Ding*) (que aquí Scheler llama también “cosa-ser”, *Seins-ding*) y al puro bien (que ya en *El formalismo* se llamaba “*Wertding*”); y ello según la objetivación se centre en el “ser” objetivo de la cosa (ser neutral) o en su valor objetivo (ser-valor). Solamente entonces la “efectividad” tendencial subjetiva deja paso a la “*efectividad*” *objetiva de las cosas entre sí*; es decir, la cosa ya no queda reducida a su relación conmigo, a su “significatividad” *por referencia a mí*, sino que es descubierta en sus relaciones objetivas con el resto de cosas del mundo. De esta manera, la cosa sigue siendo *para mí* (en tanto que objetividad intencional a la cual accedo como sujeto), pero ya no se muestra solamente *por referencia a mí*, sino en su pleno “*en sí*”.

Heidegger ha cerrado esta posibilidad al reducir el ser-mundo del mundo a un *ser-por-referencia-a-mí* que obstruye todo acceso intencional al *ser-en-sí-para-mí* del mundo objetivo (que en Scheler es siempre mundo individual, no lo olvidemos). Tratando de evitar el objetivismo, ha incurrido en una disolución de la distinción misma entre sujeto y objeto, sustituyéndola por la apertura anónima y no-intencional del centro tendencial-vital a su entorno de estímulos. En dicho nivel ya no puede haber genuina *motivación* de la objetividad sobre la subjetividad, ni pasiva ni activa, sino solo un proceso cerrado de *estimulación*, del cual forman parte por igual tanto el propio centro impulsivo como las unidades efectivas del entorno. Es Scheler quien ha logrado superar realmente el objetivismo, manteniendo la relación intencional entre sujeto y objeto y aclarando que aquello que es *para mí* (como sujeto) no es algo que se reduzca a su *referencia a mí*, sino que es un *en sí*: objeto *trascendente al sujeto* en sentido estricto, pero *objeto* al fin y al cabo (para un sujeto). Solo sobre dicha base cabe, además, que lo

en-sí-para-mí se muestre también, *por referencia a mí*, como cosa-meta y cosa-fin, y que incluso lo haga de manera contingentemente preferente²²².

2. La acusación de solipsismo

Después de lo dicho en el anterior capítulo, ¿tiene cabida hablar de subjetivismo en *Ser y tiempo*? La tentación de utilizar este término es grande, teniendo en cuenta que el mundo del *Dasein* está definido en su mundanidad por referencia al propio *Dasein*. Scheler, sin ir más lejos, cede a dicha tentación, e incluso incurre en el grave error de comparar a Heidegger en este punto con el idealismo husserliano. Pero lo que se deduce de su crítica más fundamental a Heidegger, que es la de haber caído en una “filosofía de la vida”, es que el *Dasein no es, precisamente, sujeto*. Por supuesto que en Heidegger no hay objetivismo, pero tampoco hay lo contrario, subjetivismo, sino una cosa muy distinta que cancela ambas posibilidades: la disolución de la distinción intencional básica entre sujeto y objeto.

Puesto que el ente intramundano es descrito de tal manera que no puede consistir más que en una unidad efectiva de entorno tendencial involuntario, se concluye que en el lugar correspondiente al sujeto se encuentra, en el fondo, algo parecido a un centro tendencial-vital. Por tanto, la existencia del *Dasein* no tiene ese carácter originario que pretende otorgarle Heidegger, sino que presupone implícitamente algo análogo al ser del impulso vital. Sin embargo, Heidegger no llega a tematizar nada parecido. En su lugar, coloca un puro *ex-sistir*, un puro apuntar hacia afuera sin contenido propio: la “‘sustancia’ (»*Substanz*») del hombre” es “la existencia (*Existenz*)” (SZ, 117). Con ello, el *Dasein* queda fagocitado por el entramado de “útiles” de que se ocupa; se reduce a dicha “cura”. Pero, a fin de cuentas, el resultado es el mismo: lo propio del centro

²²² Este estudio debería ser completado con un análisis correspondiente de las lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo durante el semestre de invierno de 1929/1930, bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30). En dicho curso, como es sabido, Heidegger aborda la problemática antropológica y trata de establecer distinciones fenomenológicas entre la “carencia de mundo” (*Weltlosigkeit*) de la piedra, la “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) del animal y la “configuración de mundo” (*Weltbildung*) del ser humano; cuestión que había quedado anticipada, en cierto modo, al final del apartado b) del párrafo 68 de *Ser y tiempo*. Aunque no pueda justificarlo aquí, considero que ninguna de las descripciones realizadas en aquel curso obliga a corregir lo más mínimo nuestras conclusiones presentes. Creo que cabría probar, más bien, que el intento heideggeriano de distinguir entre el “mundo” del animal y el “mundo” del ser humano resulta fallido, precisamente porque Heidegger considera todavía vigentes los análisis de *Ser y tiempo*. Niega que sean ciertos los resultados a que aquí hemos llegado (“nunca pretendí sostener y demostrar, con aquella interpretación [del mundo], que la esencia del hombre consista en manejar cucharas y tenedores y viajar en tranvía”), pero sin explicar por qué; y asegura a renglón seguido que la caracterización alternativa de la mundanidad que va a proponer es *complementaria* a la de *Ser y tiempo*, un “camino” diferente que llega al mismo sitio. Cf. GA 29/30, p. 262-263.

tendencial-vital aislado es constituir, no una ausencia total de apertura a la realidad, sino justamente una *apertura puramente extática, no-intencional*, sin sujeto ni objeto, sin un “sí mismo” enfrentado a “mundo”; se trata de la relación no-intencional (tanto afectiva como teóricamente) que guarda el puro ser vivo con su entorno de estímulos, y en la cual el ser vivo no se distingue propiamente a sí mismo de las cosas del entorno.

No obstante, ha de reconocerse que, según la plantea Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, esta estructura tendencial-vital posee la forma propia de un solipsismo²²³. Si bien este término solo se le puede aplicar impropriamente, ya que no hay aquí la “ipseidad” en el sentido de la persona, recordemos que la estructura de la relación del ser vivo con su entorno tiene forma circular: hay una apertura al entorno, pero ese entorno está ya configurado por referencia al centro tendencial-vital mismo; y la reacción provocada por los estímulos del entorno tiene la función exclusiva de resolver un tender involuntario procedente de dicho centro. Lo que aquí se conserva de la idea de “solipsismo” es la *ausencia total de alteridad*. En este caso, no porque a la “mismidad” del sujeto no se le contraponga la correspondiente “alteridad” del mundo, sino porque ha desaparecido la propia distinción entre mismidad y alteridad. Y esto es exactamente lo que reproduce la perspectiva heideggeriana. En palabras de Scheler, se trata de un “‘solipsismo’ metódico” (GW 9, 280).

Intentemos aclarar, paso por paso, esta cuestión. Primero detallaré las razones por las cuales tiene cabida hablar de un solipsismo metódico; a continuación, expondré las que justifican que debe renunciarse a dicho título para hablar, más bien, de antisubjetivismo.

El “solipsismo” heideggeriano como cancelación de toda alteridad

Veamos cómo formula Scheler su acusación de solipsismo. En primer lugar, asegura que la postura adoptada por Heidegger “es una pura inversión del cartesiano ‘*cogito ergo sum*’ en un ‘*sum ergo cogito*’” (GW 9, 260). A esto opone Scheler la idea de una experiencia de alteridad del ser en general que es previa al descubrimiento, comparativamente tardío, de ese “sí mismo” que forma parte de dicho ser, en la forma del recogimiento: “No; nosotros sostenemos que la primera admiración absoluta es, en cambio, la admiración ante el hecho de ‘que hay algo en general y no la nada’ (...), no la

²²³ Heidegger se refiere en una ocasión al *Dasein* como *solus ipse*, cuando dice que “la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*” (SZ, 188), pero se supone que esto no hace otra cosa que reforzar su “ser-en-el-mundo”, y no lo contrario.

existencia (*Dasein*) del *solus ipse*” (GW 9, 261). Esta tesis de la evidencia prioritaria del ser en general, mucho antes que del ser particular del “sí mismo”, ya había sido defendida por Scheler, como él mismo indica, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Y, como pertenecientes por igual al ser absoluto, “ser-mundo (*Welt-sein*) y ser-propio (*Selbst-sein*) son estrictamente igual de originarios” (GW 9, 264). Siendo estrictamente correlativos, ninguno puede derivarse del otro.

Scheler vuelve a recordar que está de acuerdo con la idea de una donación primaria de lo “a la mano”, pero no con la exagerada tesis heideggeriana de que lo “ante los ojos” surja en una modificación de la propia “cura” que se ocupa de lo a-la-mano. Esto desemboca en que “se vuelve para él la naturaleza —y el ser-real en ella— existencialmente relativa, en *nuestro* sentido, al *Dasein*; esto es, no a la conciencia, al saber, al conocer y cosas semejantes, pero sí al hombre como forma de ser, a saber, al *solus ipse*; a Heidegger” (GW 9, 264).

En una ocasión, Scheler cita estas palabras de Heidegger:

Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el “en-sí”. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible... *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión de lo ante-los-ojos, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo. (SZ, 212)

Y a continuación comenta lo siguiente:

¿Pero no estamos aquí rayando en la frontera del solipsismo; ciertamente de ningún solipsismo de la conciencia, aunque sí ante el principio de que sin “mí” no hay nada? ²²⁴ Es verdad que en estas frases se habla de “comprender” y “decir” por cautela instintiva. Pero, para Heidegger, a cada modo de ser le pertenece también, por ley esencial, un determinado tipo de modo de comprender; y el comprender mismo funda en el ser del *Dasein* —en todos sus modos— no solo el ser-a-la-mano, sino asimismo, el ser-ante-los-ojos y el ser-real. (GW 9, 265)

²²⁴ Los signos de interrogación son un añadido mío que no figura en el texto publicado ni en la traducción española. Asumo que su ausencia es una simple errata, pues la frase está gramaticalmente construida al modo de una pregunta y, además, ella dice, sin dichos signos, lo contrario de lo que Scheler está evidentemente queriendo decir: que *estamos* en un solipsismo, no que *no* lo estemos. Más abajo, Scheler vuelve a citar a Heidegger y a responder inmediatamente con una pregunta retórica.

Y destapa lo equívoco del planteamiento de Heidegger, pues señala la contradicción existente entre la anterior cita de *Ser y tiempo* y esta otra tomada del párrafo inmediatamente precedente: “Pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del *Dasein* no puede significar que lo real solo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe y mientras exista el *Dasein*” (SZ, 211-212). Contra esta equivocidad tan característica del texto heideggeriano, Scheler se reafirma en su defensa de la alteridad como tal: “El ser-real, y por eso también la realidad de las cosas, no es afectado por la supresión del *solus ipse*, ni tampoco por la supresión de la esencia del hombre en general” (GW 9, 265)²²⁵.

En la medida en que no se admite esta radical alteridad del mundo frente a la persona, no se tiene más remedio que renunciar al dato de que el mundo es *único*.

Y todavía otra objeción: si el ser-en-el-mundo ha de constituir el ser del *solus ipse*, de tal manera que el ser-real se revele solo en los límites de lo inmanente al mundo pero no antes (como “ser-ante-los-ojos” de lo primeramente “a-la-mano”), ¿de dónde pretende saber Heidegger, entonces, que hay *un* mundo; que a la realidad no le corresponden arbitrariamente “muchos mundos” (multiversos, no un “universo”), tantos como *solus ipse* haya (de la esencia de esa forma de ser, o sea, del *Dasein*) —de la misma manera que en la Antigüedad lo había admitido Demócrito como consecuencia de compatibilizar, cosa imposible, un infinito vacío “existente” con una multiplicidad de totalidades causales cerradas en sí, o como recientemente supone W. James en su libro *A Pluralistic Universe?* (GW 9, 261)

Este problema se resuelve en Scheler, como sabemos, admitiendo que hay tantos *accesos* individuales al mundo como personas, pero no tantos *mundos* como personas. Pues el mundo es objetivo, no constituido por la persona ni desde ella. Es a esto a lo que se refiere Scheler cuando habla en *El formalismo* del “mundo individual”; el cual no guarda, por tanto, parecido alguno con el mundo reducido a entramado de “útiles” por referencia al *Dasein* que propone Heidegger. El mundo es esencialmente *para* la persona, pero no se constituye *por referencia a* ella; puesto que posee su propia estructura independiente de todo sujeto, el mundo (al igual que el ser-mundo, la

²²⁵ En este punto, y en contraposición a todo objetivismo, Scheler afirma que, incluso si se elimina a la persona humana finita, lo real sigue siendo real para el espíritu suprasingular. En esta última etapa de su pensamiento, Scheler parece haber cambiado de opinión con respecto a lo manifestado en *El formalismo*: la idea del macrocosmos sí es filosóficamente defendible (y, de hecho, debe defenderse), aunque no desde el puro conocimiento de esencias, sino desde la *metafísica* filosófica.

“mundanidad”) no es “un carácter de ser del *Dasein*” (SZ, 64). No es nada *del* sujeto, sino tan solo *para* él. De lo contrario, no es *mundo*, sino otra cosa: *entorno*.

Lo cierto es que el propio Heidegger se ha referido de manera retórica a esta posible consecuencia de su planteamiento, sugiriendo, naturalmente, que no es tal: “Entonces ¿no tendrá ‘por lo pronto’ cada *Dasein* su propio mundo? ¿No se convierte así el ‘mundo’ en algo ‘subjetivo’? ¿Cómo podría, en este caso, ser todavía posible un mundo ‘común’, ‘en’ el que sin duda *estamos*?” (SZ, 64). Esta dificultad se soluciona, aparentemente, aclarando que eso que es un carácter de ser del propio *Dasein* no es ni este ni aquel mundo, sino “la mundanidad del mundo en general” (SZ 64). Pero, puesto que la mundanidad queda definida a partir del ser del “útil” de la “cura” y del entramado que ellos forman, no queda más remedio que responder con un rotundo “sí” a aquellas preguntas retóricas: sí, el “mundo” queda convertido en algo “subjetivo” (a lo cual se añade más tarde la disolución del propio sujeto) y la posibilidad del mundo “común” queda desprovista de todo fundamento imaginable. Si Heidegger pretendía que la respuesta fuera un “no”, entonces debería haber definido de otro modo la mundanidad del mundo.

La siguiente nota resume, quizá con excesiva crudeza pero no sin razón, el parecer de Scheler ante la idea heideggeriana de la reducción del mundo a algo que siempre *es* por referencia al propio *Dasein*:

En esta filosofía, el mundo está en relación con el hombre sin ningún sentido propio (*Selbst-sinn*), sin ningún valor propio (*Selbst-wert*), sin ninguna realidad autónoma. Quizá Fichte había devaluado el mundo (naturaleza e historia) hasta el momento en grado máximo. El mundo no aparece, según era en Fichte, como “material”, sino como algo todavía menor: como mero re-fugio (*Zu-flucht*) y, a partir de dicha fuga (*Flucht*), como la gran “preocupación” («*Besorgnis*») del “*Dasein*” (del hombre), desde la cual él vuelve de nuevo a sí mismo (así se recoge y se gana), a su angustia (...) y a su muerte. ¡Qué devaluación total de la “naturaleza”, no menos grande que de la sociedad y de la historia! El mundo tiene aquí algo de escuela religioso-moral calvinista que no existe para nada sino para enseñar al *Dasein* (mediante sufrimiento y fracaso, pues estos le enriquecen) que simplemente no tiene ninguna explicación esencial: la explicación misma es propiamente “la nada”. (GW 9, 295)

Pero Heidegger no solo pierde de vista la radical alteridad del mundo, sino también otra forma de alteridad todavía más radical: la de los otros sujetos, la de las

otras personas. Una vez más, la supuesta intersubjetividad originaria abierta por el ser-con (*Mitsein*) heideggeriano es mera apariencia; más que intersubjetividad primitiva, es la negación de toda posible intersubjetividad.

Antes de nada, recordemos que el ser-real mismo había quedado convertido en relativo al propio *Dasein*. Pues bien, Scheler dice lo siguiente al respecto:

Tampoco el ser-con (*Mitsein*) de muchos *solus ipse* (para Heidegger, como para nosotros, la existencia del “nosotros” y del “tú” es en general un principio apriórico) garantiza de ninguna manera, según los principios heideggerianos, la unidad del mundo del ser-mundano. Si “*Dasein*” significa precisamente estar-en el mundo, y no —como en el supuesto de Demócrito— “estar circundado” por un mundo, entonces hay que preguntar: ¿estar-en *qué* mundo, en qué ejemplar de mundanidad? Ser-con; eso también podría ser aun cuando cada *solus ipse* viviera en su, y solo su, mundo. (GW 9, 261)

En efecto, partiendo de la definición heideggeriana del mundo, la asunción de una pluralidad de *Dasein* no cancela la pérdida de toda alteridad; los *solus ipse* son muchos, pero siguen siendo *solus ipse*, cada uno con el mundo correspondiente a su “cura”. Se trataría de un “pluralismo vitalista de *Daseins*, sin armonía preestablecida” (GW 9, 267; nota al pie). Para poder defender con seriedad su idea de un “mundo en común” (*Mitwelt*), Heidegger tendría que haber definido el mundo de una manera diferente a como lo ha hecho: no como la totalidad significativa por referencia a cada *Dasein*, sino como *objetividad* trascendente a todo *Dasein* y a la que, como tal, todo *Dasein* puede acceder intencionalmente.

En Scheler, la persona se contrapone intencionalmente al mundo. El mundo es, pues, el mundo de objetos de la persona: ser-en-sí-para la persona. Esto significa que *la persona no puede ser parte de mundo alguno*, sino que es lo radicalmente otro que todo mundo. Por tanto, las otras personas forman parte del mundo tan poco como lo hago yo mismo. Las personas no son objeto; en cuanto las objetivo, las pierdo en tanto que personas. Al prójimo no se accede intencionalmente, sino de una manera radicalmente distinta: mediante una participación en sus actos personales. A esta cuestión ha dedicado Scheler una buena parte de *Esencia y formas de la simpatía*.

Dicho esto, resulta fácil ver en qué consiste el error de Heidegger. En primer lugar, ha definido la mundanidad en general como entramado de “útiles”; en segundo lugar, introduce el *Mitdasein* como ente intramundano que participa de dicha

mundanidad. En consecuencia, el *Mitdasein* ha quedado reducido, se diga lo que se diga, a un “útil” entre otros, o al menos a algo perteneciente al entramado de utilidades.

Sin embargo, esto es negado expresamente por Heidegger:

Si el ser-con (*Mitsein*) es existencialmente constitutivo del ser-en-el-mundo, entonces deberá ser interpretado, al igual que el trato circunspectivo con lo que es-a-la-mano dentro del mundo, que anticipativamente hemos caracterizado como ocupación (*Besorgen*), desde el fenómeno de la *cura* (*Sorge*), que es el modo como el ser del *Dasein* será determinado en general (...). El carácter de ser de la ocupación no puede convenir al ser-con, aun cuando este último modo de ser, al igual que la ocupación, sea un *ser relativamente a* un ente que comparece dentro del mundo. El ente en relación con el cual el *Dasein* se comporta en cuanto ser-con no tiene empero el modo de ser del útil a-la-mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible “ocuparse”, sino que es objeto de un *preocuparse-por* (*Fürsorge*). (SZ, 121)

Pues bien, aunque Heidegger distinga aquí entre el “ocuparse” de los útiles (*Besorgen*) y el trato con el *Mitdasein* (*Fürsorge*), dicha distinción es evidentemente ficticia: tanto el *Besorgen* como la *Fürsorge* son modos de la “cura” (*Sorge*) en general, y la “cura” ya ha quedado definida a partir del trato con el “útil”, es decir, como *Besorgen*. Toda “cura” es un “ocuparse” manipulador de útiles, y la introducción posterior de la supuesta *Fürsorge* resulta ser un intento infructuoso de reconocer la irreductibilidad del prójimo a un “útil” entre otros.

Heidegger dice lo siguiente:

El mundo del *Dasein* deja, pues, en libertad un tipo de ente que no solo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en la forma del ser-en-el-mundo está, él mismo, “en” el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente. Este ente ni es-ante-los-ojos ni es un ente a-la-mano, sino que es *tal como* el mismo *Dasein* que lo deja en libertad —*también existe y existe con él*. Si se quisiese, pues, identificar el mundo en general con el ente intramundano, habría que decir: el “mundo” es también *Dasein*. (SZ, 118)

La objeción es muy sencilla: si la mundanidad es por definición la mundanidad del entramado de útiles, ¿cómo puede haber un ente intramundano “enteramente diferente” (*überhaupt verschieden*) del útil? Esta distinción (al igual que ya lo era la distinción entre lo a-la-mano y lo ante-los-ojos) ha perdido desde el inicio todo posible

fundamento en el momento en que Heidegger ha formulado su descripción del ser del mundo en cuanto tal. O el *Mitdasein* es totalmente diferente del “útil” y entonces no pertenece al mundo, o bien pertenece al mundo y se disuelve en el entramado de las remisiones de utilidad.

Pero la cosa es todavía más elemental: incluso aunque Heidegger hubiera definido la mundanidad del mundo de otra manera, su error reside en el *simple hecho de concebir al otro Dasein como ente intramundano*. Precisamente la importancia del planteamiento de Scheler radica en que excluye por principio que el otro pueda mostrarse como *parte de mundo*, como *ente intramundano*; de ser eso posible, ya no sería “otro sujeto”, sino un *objeto* entre otros. El prójimo es esencialmente lo otro que todo ente intramundano. Scheler nos lo recuerda expresamente: “Para mí tampoco está la persona ‘en’ el mundo; ella es el correlato —centro de actos en devenir— de un mundo en devenir; no es tampoco una parte del mundo” (GW 9, 266).

El antisubjetivismo heideggeriano como solipsismo sin ipseidad

Comprobemos ahora que Scheler, pese a todo, reconoce que este “solipsismo metódico” es en el fondo un solipsismo sin ipseidad. Esto lo hace indicando que, en la medida en que el supuesto “sí mismo” del *solus ipse* queda reducido a la pura apertura extática del ex-sistir, en realidad no tiene nada de “sí mismo”. No solo porque se parta del “uno” que equivale al “nadie” (pues la “existencia propia” es “solo una manera modificada de asumir” la cotidianidad impropia [SZ, 179] y “el ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existencial del uno” [SZ, 267]²²⁶), sino porque la pretensión de que se pueda llegar al “sí mismo” propio a partir de dicho “uno”-nadie es un despropósito. Para ello, incluso el “uno” debería poseer ya alguna clase de *contenido personal positivo fáctico* que pudiera aproximarse más o menos a un *contenido personal positivo ideal*; es decir, tendría que ser *ordo amoris fáctico* a la luz de un *ordo amoris ideal*, como en la teoría de Scheler, y no un puro “existir” extático que se cuida del mundo como entramado de “útiles”.

El siguiente apunte de Scheler es verdaderamente revelador:

²²⁶ En otro lugar se dice, en cambio, que “la impropiedad tiene por fundamento una posible propiedad” (SZ, 259), aunque todas las descripciones de *Ser* y *tiempo*, que insisten en la primacía del “uno”, contradicen esta versión y confirman las antes citadas. Esto ya fue observado por Fernández Beites (2010a), pp. 56-60, aportando pruebas adicionales de esta equivocidad de las formulaciones de Heidegger.

La unidad de lo “teorético” y de la “práctica” se basa en el amor; no en la “cura”, que siempre es sometimiento (*Beugung*) de la persona mediante la vida (no solo), sino mediante la práctica. En ella está incluido el amor a sí mismo (*Selbstliebe*), en el que a la persona se le abre su esencia de valor. (GW 9, 297)

En el amor, que incluye el amor a sí mismo (contrapuesto, como sabemos, a ese falso amor que es el “amor propio”, *Eigenliebe*), accedemos a nuestra esencia personal de valor y, por tanto, se abre la posibilidad de responder libremente en mayor o menor grado a dicha esencia de valor; de someterse libremente a ella. En cambio, la “cura” a que Heidegger busca reducirlo todo consiste, según los análisis previos, en un sometimiento a la vida, a la “práctica”, al “útil”, y se agota en una pura manipulación que no puede elevarse por encima de su propia facticidad. Al no tematizar el acto originario de amor ni la esencia de valor personal que aquel descubre, el “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) que Heidegger atribuye al *Dasein* (se trata de uno de sus dos rasgos fundamentales expuestos en el párrafo 9, junto con el “tener-que-ser” o *Zusein*) se convierte en *flatus vocis*; no podría consistir más que en el contingente ser numéricamente distinto de cada *Dasein* con respecto a los demás, pues carece de todo otro posible fundamento. Y lo numéricamente distinto seguiría siendo, en cualquier caso, un puro “abrirse” tan vacío de contenido propio como el resto de centros de apertura a su alrededor.

En otras palabras, la “facticidad” pura y la posibilidad de un sí-mismo-*propio* son sencillamente *excluyentes*. O hay esta última y entonces no hay *solo* pura facticidad, o hay facticidad sin posibilidad de propiedad. Scheler lo expresa de manera brillante: “La *fidelidad a sí mismo* (*Selbst-treue*) excluye la fidelidad para con determinados contenidos; sea entonces la ‘esencia individual’ no descomponible” (GW 9, 298). Nada más ajeno a la posibilidad de la “propiedad” que la fidelidad o sometimiento a tales o cuales “hechos”; ni mucho menos a ese hecho hiperbólico que es la “historia del ser”, como propone un Heidegger posterior que lleva todavía más lejos estas convicciones. De nuevo, la negación de toda “idealidad” y de todo contenido suprahistórico (por tanto, de toda posible esencia de valor individual) convierten la distinción heideggeriana entre la existencia propia y la impropia en un espejismo.

Esto se constata en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*:

La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flote en el vacío, a la manera de la “indiferencia de la voluntad” (*libertas indifferentiae*). El *Dasein*, en

cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades; por ser el poder-ser que es, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar. Pero esto significa: el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*. El *Dasein* es la posibilidad de ser *libre* para el más propio poder-ser. El ser-posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados. (SZ, 144)

Como vemos, Heidegger niega en primer lugar que el poder-ser del *Dasein* consista en una pura indiferencia de la voluntad. Y, al final, se reconoce incluso la posibilidad del “más propio poder-ser”, es decir, la distinción entre un poder-ser propio y un poder-ser impropio. Sin embargo, ¿cuál es el único criterio limitador de la pura indiferencia de la voluntad? *La simple facticidad de lo ya sido*, vivida a través de la disposición afectiva. Si no soy libre para cualquier cosa es porque tengo ante mí un pasado (no el mío propio en sentido estricto, sino el pasado histórico del “uno”) que ya ha puesto un límite a las posibilidades, excluyendo algunas de ellas. Esto no resiste el menor análisis: lo único que se dice con ello es que mis posibilidades son *finitas* en vez de infinitas, pero no se excluye en absoluto que el elegir entre mis finitas posibilidades no se deba todavía a una pura indiferencia de la voluntad. Y, por tanto, tampoco se ve cómo pueda distinguirse entre unas posibilidades *mejores* que otras, en términos de “propiedad”.

Un último caso de esto es la interpretación heideggeriana de la voz de la conciencia. En ella, supuestamente, el *Dasein* es llamado “hacia el *sí-mismo propio*” y, con ello “el *uno* se viene abajo” (SZ, 273). Esto parece describir algo muy similar al descubrimiento, en Scheler, del *ordo amoris* ideal, que muestra las virtudes y defectos del *ordo amoris* fáctico y abre la posibilidad de su corrección. Pero, si seguimos leyendo, encontramos que la voz de la conciencia “no dice nada”, “no tiene nada que contar”; “al *sí-mismo* interpelado ‘nada’ se le dice, solamente es *llamado* hacia *sí mismo*, es decir, hacia su más propio poder-ser” (SZ, 273). La conciencia realiza su vocación en la “modalidad del silencio” y, “sin embargo, lo que la llamada abre es inequívoco” (SZ, 273-274).

Por supuesto, Heidegger lleva razón cuando dice que “la llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como el poder-ser, en cada caso aislado, de cada *Dasein*” (SZ, 280). Esto va de suyo si aceptamos la idea del ser-en-cada-caso-mío. En Scheler, la vocación personal es siempre estrictamente

individual, por mucho que ella respete todos los principios universales imaginables; pues, *además* de estos, incluye también principios que solo son accesibles (y aplicables) para la persona concreta en su situación concreta. Pero esto no puede significar que la vocación este *vacía de contenido*, ya que entonces *su apelación se volvería precisamente genérica*: un anónimo “sé quien propiamente eres” que se aplica por igual a todo *Dasein* y, por tanto, a “nadie”. Lo que hace de la vocación una apelación en cada caso mía es el hecho de que el “sí mismo” a que se invita se muestra en su preciso *contenido individual*; no es que deba ser un “sí mismo” propio en general (que entonces no tendría nada de “propio” y no se distinguiría del “uno”), sino que debo ser *mi* “sí mismo” propio, que consiste en *esto* y no en lo otro.

Pues bien, cuando Heidegger se pregunta a qué puede resolverse en cada caso el *Dasein*, contesta: “La respuesta *solo* puede ser dada por el acto resolutivo mismo” (SZ, 298). Y añade que “a la resolución le *pertenece* necesariamente la *indeterminación* que caracteriza a todo fáctico y arrojado poder-ser del *Dasein*” (SZ, 298). Aquí se está abrazando de manera totalmente descarada la tesis de la indiferencia de la voluntad que antes se decía rechazar²²⁷. No caigamos en el engaño: no se está diciendo tan solo que el *Dasein* sea *libre*, que sus decisiones no le vengan ya determinadas; lo que se está diciendo es que la decisión es *indiferente* en el sentido de que *no obedece a nada distinto de la decisión misma*, es decir, que es una simple y llana arbitrariedad de la voluntad. Esto viene reforzado por la referencia al carácter puramente fáctico, “arrojado”, del *Dasein*. No hay más que la facticidad arrojada, la cual me pone contingentemente ante un repertorio azaroso de posibilidades de ser y, puesto que no hay nada más que dicha facticidad, el optar entre unas y otras obedece a un puro “porque sí”. Esto es, por supuesto, la negación más cruda y radical de toda genuina *vocación individual*, donde precisamente se trataría de decidirse, no “porque sí”, sino en virtud de aquella vocación y de lo que objetivamente debe ser. Resulta sorprendente hasta qué punto lleva aquí Heidegger su pretensión de sostener una idea determinada cuando en verdad está sosteniendo *la idea que la excluye*.

Para colmo, sugiere que toda persona que formule de otra manera la noción de vocación es moralmente mala (o, como mínimo, mediocre). Según Heidegger, “se echa de menos un contenido ‘positivo’ en lo proclamado por la conciencia, *porque se espera una indicación fácilmente utilizable de posibilidades de ‘acción’ que sean disponibles*,

²²⁷ Véase Fernández Beites (2010b).

calculables y seguras”, y vincula “la exigencia de una ética *material* de los valores” (SZ, 294) (la de Scheler, naturalmente) a esta actitud moralmente inauténtica. En definitiva, se está diciendo que Scheler está anclado en la mediocridad del “uno” y que su ética es, por tanto, una ética del “uno” que no asume su sí-mismo propio, que hace cálculos para obrar dejando de lado su responsabilidad. El concepto mismo de valor tendría, entonces, su origen en dicha actitud.

Sin entrar a evaluar la probidad de una argumentación de esta clase, lo cierto es que es filosóficamente errónea. No ya Scheler, sino Kant fue el primero que reconoció que la ley moral no podía consistir en una compulsión a lograr determinados bienes y realizar determinados fines, por mucho que ello simplificara la tarea moral y la hiciera más manejable. Pues, en último término, la tarea moral quedaría más bien disuelta, dada la contingencia de bienes y fines. Scheler, recogiendo y sistematizando a su manera esta idea, añade que, pese a todo, ha de haber alguna clase de contenido no meramente contingente que aporte dirección a la vida moral, o de lo contrario incluso la ley formal kantiana quedaría sin fundamento. Es en este punto que Scheler introduce la noción de valor, que *fundamenta* todo bien y todo fin (y todo deber) sin necesitar él mismo de fundamento; pues los valores no se abstraen empíricamente de las cosas valiosas contingentes, sino que las cosas valiosas lo son en tanto que portan valores. El valor es apriórico; su portador, no. El valor de la amistad es el mismo ahora y en la Grecia clásica; lo que varía contingentemente a lo largo de la historia son los portadores de dicho valor, así como las actitudes subjetivas referidas al mismo (o incluso su conocimiento y desconocimiento).

Siendo esto así, ¿de dónde procede la actitud con que Heidegger se refiere a la ética fenomenológica de los valores? La única alternativa al reconocimiento de esos “contenidos positivos” que son los valores sería, en principio, el formalismo kantiano. *Pero incluso la ley moral de Kant cae bajo la acusación heideggeriana*, por más que Heidegger haya buscado ofrecer de ella interpretaciones que la acomoden a su noción de libertad. Aunque no determine de antemano contenidos concretos, la ley moral ya posee un *sentido positivo* preciso: el que expresan las distintas formulaciones del “imperativo categórico”, que son las que son y no podrían ser cualesquiera otras. Y, lo que es más importante, el imperativo categórico sí que da la norma formal a partir de la cual determinar los contenidos positivos concretos en cada caso. El dato de la ley moral no tiene, en Kant, nada de “silencioso”: indica muy claramente *cuál* es mi deber y *qué*

debo hacer por deber. La diferencia con Scheler (por lo demás, crucial) es que aquí la determinación de ese “qué” se produce a través de la mediación de aquella norma.

En definitiva, también el formalismo de Kant introduce un criterio positivo al cual la decisión debe plegarse, tanto si la decisión termina por cumplir dicho criterio como si no. La libertad no consiste en que *no haya criterio alguno*, como cree Heidegger, sino justamente en *la posibilidad de obedecer o no obedecer a dicho criterio*. De lo contrario, no hay “libertad”, sino la arbitrariedad de la pura “indiferencia”. Ni tampoco habría entonces *vocación*, sino puro *azar*.

Es verdad que la ética no puede dar “normas de conducta” moralizantes (algo de lo cual resulta ridículo acusar a Scheler, si se tiene a la vista *El formalismo* y su tratamiento de estos mismos problemas), pero sí consiste necesariamente en un *esclarecimiento teórico de los fundamentos de toda vida moral*. La ética de Scheler no dice: “Sed buenos, realizad valores”, sino solamente que el dato fenomenológico del valor está necesariamente en la base de todo ser-moral y que debe ser tematizado como tal. Kant aporta su propia fundamentación, y lo mismo hacen el utilitarismo, el estoicismo... Lo que Heidegger contrapone a esto no son los principios ontológicos de una posible alternativa ética, es decir, de una nueva fundamentación de la ética que supere a las anteriores, sino la negación de toda ética posible, sea del tipo que sea. Al fin y al cabo, no puede haber ética si no hay vida moral; y no hay vida moral si no hay ni libertad ni vocación individual. Tal es el auténtico punto de vista de Heidegger, oculto bajo capas de equívocos.

Al negar la idea misma de vocación individual, Heidegger ya ha certificado que no hay genuino “sí mismo”; lo que hay es el “uno”, que en el fondo es “nadie”: no una forma privativa del “sí mismo”, sino su ausencia. Para que pudiera llegar a ser alguien, tendría que haber ya un determinado contenido, una esencia ideal de valor de la persona en cuestión, a partir de la cual la persona pudiera pasar de una relativa “impropiedad” a una cada vez mayor “propiedad”. Es decir, haría falta poner en el lugar del *Dasein* como pura existencia vaciada, como pura “cura”, a la *persona humana*. Solo entonces tendríamos, en cuanto correlato estrictamente objetivo de dicha mismidad, la auténtica alteridad de un mundo. De lo contrario, obtenemos, como en Heidegger, un simple entramado de “útiles” que se agotan en la pura referencia vacía al *Dasein*, del mismo modo que el *Dasein* se agota en su pura referencia vacía a los útiles.

En tanto que anulación de toda alteridad, tanto la del mundo de objetos como la del sujeto-prójimo, la filosofía de Heidegger incurre en algo así como un “solipsismo”; en tanto que socavación de toda genuina ipseidad bajo la forma del puro “existir” y de la pura “cura”, ni siquiera dicho término le corresponde con propiedad. Se trata de una clausura simultánea de toda subjetividad y de toda objetividad, de toda relación sujeto-objeto y de toda relación sujeto-sujeto. Y ello sobre la base de un implícito reduccionismo de corte vitalista, que ni siquiera se basa en una previa conceptualización del ser mismo de la vida y que convierte en supuestas estructuras ontológicas originarias lo que en realidad son ciertos fenómenos vitales muy concretos. El mundo se reduce a entorno y el ser humano se reduce a pura apertura extática a un plexo de estímulos.

En definitiva, la sistematización de algunas de las ideas expuestas por Scheler en estos manuscritos conduce a la siguiente visión de la filosofía de Heidegger: 1) ella reproduce, en un primer momento, las maneras de un solipsismo, pues disuelve la alteridad del mundo, en el cual se incluye al prójimo sin reparo alguno, en un ser-por-referencia-a un *solus ipse*; 2) en un segundo paso, se desvela como un desconcertante solipsismo *sin ipseidad*, ya que en el lugar del *solus ipse* se ha puesto un “uno” que es “nadie” y que, por mucho que Heidegger diga equívocamente lo contrario, nunca podrá llegar a ser “alguien” (para ello, tendría que ser *de antemano* algo más que simple “existencia”); así, llegamos a la extraordinaria paradoja de que el *solus ipse*, reducido al puro éxtasis de la “cura”, se ve nulificado y absorbido por el mundo que había quedado definido por referencia a él; 3) esta paradoja del solipsismo sin ipseidad solamente puede equipararse a la relación de apertura extática del ser vivo a su entorno; pues, en efecto, el entorno está configurado desde el ser vivo (como el entramado de “útiles” con respecto al *Dasein*), pero el ser vivo está al mismo tiempo completamente pegado a su entorno y no se distingue de él (como el *Dasein* que es mera “cura” de su mundo).

Esta interpretación es ciertamente original. Según la lectura habitual, Heidegger habría dado primacía a eso que Scheler llama “amor propio” (*Eigenliebe*), postergando la posibilidad del “amor a sí mismo” (*Selbstliebe*) a un estadio derivado: esto sería el paso del “uno”, que no es “nadie”, al “sí mismo propio”. Pues el “amor propio” consiste precisamente en la confusión, elevada por Heidegger a teoría, de la “efectividad” por referencia a mí de las cosas con su “en sí”. Lo que dice Scheler es que esto no es así, ya que, para plantear siquiera la distinción entre “amor propio” y “amor a sí mismo”, es

necesario presuponer un *contenido ideal individual*: solo así se puede dar el paso desde el “uno” que no es “nadie” al “sí mismo” que ya es *alguien*, y no “cualquier otro”. En la medida en que Heidegger niega este contenido concreto, sin el cual el intento de distinguir entre el “uno” y el “sí mismo propio” equivale a hablar en vacío, lo que está colocando en primer lugar no es el relativo “solipsismo” egocéntrico del amor propio, sino algo más parecido a un puro *centro vital*, que carece de sí mismo, tanto propio como impropio, y que es por referencia a su entorno tanto como su entorno es por referencia a él, quedando una cosa disuelta en la otra. Por tanto, Scheler pertenece más bien a esa corriente interpretativa poco habitual que denuncia en Heidegger, no un subjetivismo, sino la cancelación de todo posible subjetivismo. Y también, por tanto, de todo posible objetivismo y, en definitiva, de la verdadera alternativa a todo ello: el planteamiento intencional que entiende el ser como un ser-en-sí-para-mí. Lo peculiar de su interpretación reside, adicionalmente, en que intenta mostrar que este *nihilismo fenomenológico* de Heidegger tiene sus raíces en un *vitalismo de fondo*.

En conclusión, Scheler ha logrado algo en verdad notable. Ha sabido reconocer en *Ser y tiempo* el radical *antisubjetivismo* que se oculta detrás del aparente solipsismo y, a la vez, ha sido capaz de interpretarlo de la manera más amable posible: no como un puro *nihilismo*, sino como un *vitalismo* que se cree, con cierta ingenuidad, más originario que todo “ismo”.

3. La necesidad de una teoría no monista de la unidad de la persona humana y de una ontología del valor

El análisis de la propuesta de Heidegger, realizado de la mano de Scheler, nos aporta un resultado de enorme importancia: por más que quiera defenderse la *naturaleza unitaria* del ser de la persona humana, este ser no puede reducirse a un *único* contenido positivo determinado. Ninguna estructura ontológica aislada, ningún modo de ser tomado por separado puede agotar el ser de la persona humana, que se caracteriza precisamente por un cierto *eclecticismo ontológico*. Esta es, como sabemos, una de las tesis fundamentales de Scheler. En sus descripciones, Heidegger hace pasar un modo muy particular de ser, coincidente en ciertos aspectos con el ser de lo vivo, por el modo de ser originario de la persona humana; y sin haber tematizado previamente ni tan siquiera el ser de lo vivo, ni de lo corporal, ni de lo impulsivo. Pero podría cometerse

también el error análogo de concebirla absolutizando su dimensión espiritual y haciendo incomprensible su dimensión tendencial-vital.

La necesidad de recurrir a una pluralidad de modos de ser, previamente esclarecidos en su propia esencia, o al menos a la dualidad representada por el par “vida” y “espíritu”, no debe considerarse como una renuncia a la teoría unitaria de la persona humana. Simplemente, se trata de reconocer que su unidad no reside en la existencia de un *único* principio, sino en que la pluralidad de principios que en ella intervienen está reunida en una estructura superior que es, a su vez, un todo concreto y unitario. La totalidad de la persona humana es plural, pues engloba una pluralidad de principios, pero es unitaria, porque dichos principios no son pedazos independientes entre sí, sino momentos abstractos de la totalidad concreta.

Más aún, el esclarecimiento del modo de ser de la persona humana, así como el de los modos de ser que intervienen en ella, se vuelve por completo imposible si no es reconociendo, con Scheler, que “los problemas de valor no son independientes de la ontología” (GW 9, 283)²²⁸. El *ser* de la vida es, en gran medida, *ser tendencial involuntario*, como admite Scheler al ubicar en el “*impulso* afectivo” el fenómeno vital básico; y sucede que el concepto mismo de lo “tendencial” en que consiste muy fundamentalmente todo ser-vida es ya un *concepto de valor*: todo tender lo es en la medida en que hay el valor a que se tiende. De lo contrario, lo teleoclıno de la vida quedaría reducido a alguna clase de teleología de naturaleza teórica o neutral que, como tal, no podría justificarse desde sí misma. El *ser* del espíritu o de la persona, por su parte, es ante todo *amor*, el cual puede desplegarse a continuación, en la persona humana, en la forma de un tender y de un obrar voluntario. Tanto este tender como los actos de amor que le sirven de raíces son, de nuevo, incomprensibles salvo si se tematiza la noción de valor y, con ello, la noción de *bien*, fundada ahora sobre el *ser-valor* y no sobre el *ser teórico*. La *verdad* filosófica es ella misma un *bien*, al cual corresponde una forma radical de *amor personal*; hacer ontología sobre la base de un concepto indiviso de “ser” es un proceder que no se hace comprensible a sí mismo²²⁹.

²²⁸ Frings (1977) señala con ingenio que no solo la cuestión del ser, sino también la de *la nada* necesita ser pensada en su relación con el valor; y no es Heidegger quien lo ha hecho, pese a la importancia que otorga a la “nada” en su obra, sino Scheler, gracias a su acento en el fenómeno del amor.

²²⁹ De manera brillante lo expresa De Monticelli (2013) en su presentación a la más reciente edición italiana de *El formalismo*: “Percepción y preferencia de valores son el presupuesto de toda búsqueda de verdad, dado que para comprometerse con dicha búsqueda hace falta creer que conocer *es mejor* que ignorar y que estar en la verdad es mejor que estar en la falsedad. Platón llama al término de esta preferencia la Idea del bien, y ella es su descubrimiento fundamental. En el fondo de la lógica está la ética” (p. XI). La fenomenología del valor de Scheler no hace otra cosa que afrontar con todas las consecuencias

Así, regresamos al tema con que se abrió este trabajo: lo que separa a Scheler de tantas filosofías del siglo XX (no solo la de Heidegger) es el haber propuesto en serio una ampliación de la ontología, que debe ser desde el principio *ontología del valor y del bien* y no solo ontología del ser neutral, ni del “ser” en general. No abundan, entre las filosofías posteriores, las que hayan recuperado aquellas bases fundamentales con la suficiente fuerza y el suficiente rigor. Hoy se nos plantea como tarea señalar el camino iniciado por Scheler, indicar sus falsos desvíos y recorrerlo en dirección a nuevos y más prometedores parajes del pensamiento.

esta situación, lo cual significa, como indica De Monticelli, un regreso a la raíz socrática de la filosofía. Pero, prosigue De Monticelli, “el siglo XX, también en su segunda mitad, ha dejado muy poco espacio a esta renovada ambición” (p. XII).

CONCLUSIONES

1. En su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916), Max Scheler dejó abierto el campo de una ontología fenomenológica del valor. A partir de ese punto, la producción filosófica scheleriana en su conjunto puede entenderse como una profundización multilateral en dicho campo, desde las perspectivas más variadas y en referencia a problemas de todo tipo. El ser-valor, tan originario como el ser neutral o teórico, no es postulado de manera arbitraria o meramente constructiva, al modo de una entidad fantasmagórica. Por el contrario, la ontología del valor de Scheler posee sólidas bases fenomenológicas: de igual manera que a la vida intelectual corresponden actos teóricos que aprehenden la objetividad teórica o neutral, a la vida emocional corresponden actos afectivos que aprehenden la objetividad del valor; el cual no se puede reducir, entonces, ni al propio ser teórico ni a la subjetividad misma. Además de los estados afectivos y las simples respuestas afectivas no intencionales, existen dos modos fundamentales de vivencias afectivas intencionales o cognoscitivas: el percibir afectivo (*Fühlen*), que capta el valor por separado en su peculiar cualidad y en su positividad y negatividad, y los actos de preferir y postergar, que detectan la superioridad e inferioridad de los valores entre sí. Los actos de amor, por su parte, constituyen un movimiento de apertura o de cierre del campo de todo posible conocimiento afectivo, y son, por tanto, previos a toda percepción afectiva y a todo preferir y postergar. Lo que ha demostrado el curso de la investigación es que ninguna de las cuestiones abordadas en este trabajo, ni tan siquiera las pertenecientes al último período de la trayectoria intelectual de Scheler, puede ser conceptualizada sin partir de esta teoría de la vida emocional presentada en *El formalismo*.

2. Scheler establece, también en *El formalismo*, la idea de una pluralidad de modalidades de valor, las cuales no solo se distinguen entre sí por sus diferencias de naturaleza cualitativa, que las convierten en irreductibles las unas a las otras, sino también por su altura jerárquica: los valores del agrado y del desagrado sensible son inferiores a los valores vitales; los valores vitales, a su vez, son inferiores a los valores espirituales en sentido amplio (que engloban tanto los valores “culturales” o estrictamente espirituales, según la terminología de Scheler, como los valores de lo santo y lo profano, que serían los más elevados). En particular, los valores vitales son los que corresponden al estrato “vital”, en sentido biológico, de la vida emocional, que

el ser humano comparte (no así el estrato espiritual) con los seres vivos no humanos. Esto significa que el peculiar carácter de estos valores no se deja comprender si no se ha realizado un previo esclarecimiento de la esencia del ser vivo en general.

Scheler entiende que el sentido del valor vital es eminentemente cualitativo: la vida valiosa no es aquella que se conserva en la existencia, sino aquella que es vida ascendente y sana; lo disvalioso en sentido vital corresponde, en cambio, a la vida decadente y enferma. Contra el evolucionismo, los seres vivos no están orientados principalmente a la simple autoconservación, sino, por encima de todo, al crecimiento en plenitud vital cualitativa. Dicha plenitud, además, es antes la de la especie que la del individuo, y antes la de la vida en general que la de cualquier especie biológica concreta en que se manifieste la esencia de la vida. Por eso, también frente al evolucionismo, los fenómenos de simpatía y colaboración vital son más primarios en el ser vivo que los fenómenos de competencia, lucha y voluntad de poder individual. De ahí que sea consustancial a la vida un cierto “impulso de sacrificio”, en virtud del cual la vida del individuo se sacrifica en favor de la mayor plenitud de las vidas por venir; y que supone el reconocimiento, dicho sea de paso, de algo así como un “valor ontológico” de la vida en cuanto tal (el que es sacrificado en el “impulso de sacrificio”) que Scheler no llega a explorar a fondo desde su ontología del valor. Por otro lado, la irreductibilidad de la esencia del “ser vivo” a la esencia de todo otro modo de ser conlleva también la irreductibilidad de los valores vitales a otras modalidades de valor: el valor vital no solo no es una suma de los valores del agrado y desagrado sensible, sino que, de hecho, todo valor hedónico se da ya sobre la base de una unidad corporal con un valor vital propio; y los valores vitales tampoco se identifican con los valores espirituales, sino que es desde el estrato espiritual de la vida emocional (exclusivo del ser humano) que puede hacerse el reconocimiento del valor vital como tal. Esto último se debe a que un ser espiritual dotado de vida puede, en cuanto ser espiritual, objetivar su propia vida y el valor vital a ella correspondiente; el mero ser vivo, en cambio, no puede hacerlo, ya que todas sus funciones son estrictamente vitales y carecen de acceso, por tanto, al dato objetivo de la vida misma y sus valores.

Lo crucial para nosotros es que la tematización del valor vital permite establecer la tesis que separa de manera fundamental a Scheler tanto del mecanicismo como del vitalismo irracionalista, así como del racionalismo: que al ser de la vida (siempre en sentido biológico) corresponde una legalidad propia, distinta de toda legalidad del ser inerte, de todo azar y de toda legalidad estrictamente espiritual. Dicha legalidad es una

legalidad afectiva y, más concretamente, de valor vital. Estas cuestiones han sido rastreadas, además de en *El formalismo*, en dos textos póstumos poco conocidos: *Los valores vitales* y la *Lección de biología* de 1908/1909.

3. Uno de los puntos centrales de la teoría scheleriana del ser vivo es su doctrina del entorno (*Umwelt*). Para comprender el carácter de las cosas del entorno, es imprescindible el estudio detenido, casi siempre pasado por alto, de las distintas formas de unidad cósmica reconocidas en *El formalismo*. Frente a la tradición, que entiende por “cosa” nada más que la “cosa teórica” y por “bien” una cosa teórica dotada de “perfección” o de alguna clase de “valor” que le es atribuido por el sujeto, Scheler introduce la noción de “cosa de valor” para conceptualizar el bien. Los bienes poseen su propia forma de coseidad, no constituida desde la objetividad neutral (es decir, la clásica “cosa teórica”), sino desde la objetividad del valor; incluso si reconocemos que el bien requiere de una cierta base teórica portadora de los valores que lo constituyen (algo que Scheler no hace con claridad), esa base teórica está ella misma seleccionada desde el valor y sin presuponer una previa unidad cósmica teórica. De esta manera, las cosas teóricas (*Dinge*) y las cosas de valor o bienes (*Wertdinge, Güter*) son exactamente igual de objetivas (no objetivas las primeras y subjetivas las segundas) e irreducibles entre sí: ni la coseidad de valor se deja extraer de una previa unidad cósmica teórica (como en las “teorías del enjuiciamiento” criticadas por Scheler) ni tampoco a la inversa (como en las “teorías economicistas” del pragmatismo).

Pues bien, las cosas del entorno son bienes y no cosas teóricas, pero bienes tomados únicamente en cuanto objetos prácticos. Más generalmente, se trata de bienes tomados como correlatos de tendencias. Estos objetos prácticos tienen su propia forma de unidad cósmica, que Scheler denomina “cosa valiosa” (*wertvolles Ding*) o también “*Sache*”, que me permito traducir como “cosa de partida”. En efecto, la tesis de Scheler es que estas “cosas valiosas” o “*Sachen*”, es decir, los bienes tomados como objetos prácticos y con cierta primacía del valor de utilidad, se dan con anterioridad al puro bien y frente a la pura cosa teórica, que solo se obtienen al desactivar los intereses pragmáticos que gobiernan nuestro trato más inmediato con la objetividad.

4. Puesto que las cosas del entorno son correlato inmediato de la vida tendencial, también resulta necesario prestar atención a la teoría de las tendencias propuesta en *El formalismo*; la cual es, sin embargo, tan poco conocida como la doctrina de las unidades cósmicas. Scheler distingue claramente las vivencias tendenciales de las vivencias teóricas y de las vivencias afectivas. No obstante, dejando de lado ciertos niveles

tendenciales básicos, se podría decir que en Scheler las tendencias se definen por estar afectivamente orientadas: el tender es un tender a valores. Las metas y los fines de las tendencias poseen un componente de valor que es primario frente a todo posible contenido teórico: si lo neutral llega a ser objeto de un tender es porque funciona como portador de valores, que son lo primariamente tendido. De hecho, Scheler llega a plantear, para un cierto estrato tendencial, la posibilidad de que el tender tenga únicamente por meta el valor y no lo teórico portador de valor, algo que matizo indicando que, en todo caso, lo teórico se hallaría presente en forma de una indeterminación. Más generalmente, creo necesario modificar la idea de Scheler de que el tender a metas previo a la volición puede producirse sin fundamentación en un percibir afectivo y en un percibir teórico de los componentes de meta, ya que la donación de dichos componentes no puede aportarla el tender mismo. Propongo entender, por tanto, toda tendencia a metas y fines como acto esencialmente compuesto, donde actos cognoscitivos (afectivos y teóricos) sirven de fundamento al tender.

5. La primacía del componente de valor sobre el componente teórico de los objetos tendenciales, así como la primacía en la donación del objeto tendencial frente al puro bien y la pura cosa teórica, encajan a la perfección con la tesis scheleriana de que se repara antes en los valores de las cosas que en sus rasgos teóricos o neutrales. Sin embargo, Scheler también defiende que los valores de las “cosas valiosas” del entorno se imponen primeramente según su “efectividad” (*Wirksamkeit*). Esta noción de efectividad no parece haber sido suficientemente trabajada hasta ahora en la literatura especializada. En el presente contexto, se trata de que el valor en cuanto tal resulta “efectivo” por relación a las tendencias del sujeto. Scheler deja claro que el valor no se reduce a la efectividad tendencial subjetivamente variable, sino que la efectividad lo es precisamente del valor como cualidad objetiva, en la medida en que ella entra en relación tendencial con el sujeto de tendencias. Este punto debe ser tenido en cuenta a la hora de evaluar la reformulación que hizo Dietrich von Hildebrand de la axiología scheleriana. En todo caso, vemos que la “cosa del entorno” es en Scheler un concepto de notable complejidad: se trata, específicamente, de un bien o cosa de valor (que no una cosa teórica), pero de tal manera que ese bien se presenta, por sus valores, como “unidad efectiva” por relación a las tendencias del sujeto y, en general, por relación a la vida práctica. O, en otra formulación, es un bien seleccionado desde la efectividad tendencial, no desde el puro valor (ni mucho menos desde lo teórico).

6. Scheler ofrece en *El formalismo* una reflexión sobre el entorno biológico del ser vivo en general. Termina por establecer que la estructura del entorno es contrafigura del sistema tendencial característico de la especie en cuestión. Las cosas del entorno son propiamente “estímulos” por relación a dicho sistema tendencial. El carácter estimulante de las cosas del entorno posee tal primacía que, según Scheler, la percepción teórica (*Wahrnehmung, Perzeption*) está condicionada al tender: en último término, el ser vivo solo percibe aquello que resulta significativo para sus tendencias. De hecho, el aparato de funciones del tener sensación (*Empfinden*) que interviene en la percepción está él mismo configurado de antemano según los intereses vitales primordiales de la especie biológica: el ser vivo solo capta aquellas cualidades sensibles de lo circundante que son relevantes para su vida tendencial. Donde dichas tendencias, además, están dirigidas por la legalidad afectiva del estricto valor vital. Puesto que las tendencias condicionan la percepción teórica y dicho condicionamiento es vital, lo percibido queda reducido a estímulo vital y no es conocido en su objetividad; como el propio Scheler señala, el conocimiento de la objetividad no es en sí mismo vitalmente relevante. Esta teoría del condicionamiento tendencial de la percepción, entendido como condicionamiento vital, es repetida por Scheler en la obra tardía *Conocimiento y trabajo* (1926), donde, frente al pragmatismo, sostiene que lo condicionado es, en todo caso, la selección de lo percibido, no lo percibido mismo. En este escrito desarrolla también Scheler a fondo su crítica de la teoría mecanicista de la percepción y de la noción de sensación como “contenido subjetivo”, insistiendo en que tanto el tener sensación como el percibir en general constituyen una actividad aprehensora inmediata, no necesitada de “imágenes” en el sentido de “copias” (*Abbilder*), ni tampoco de “sensaciones” subjetivas. La introducción del problema metafísico del ser-real de lo real y su distinción del mero ser percibido, en oposición simultánea a las tradiciones idealista y realista, conduce a ciertas innovaciones conceptuales (por ejemplo, el término scheleriano “imagen”, *Bild*, adquiere connotaciones de que carecía en su obra anterior) y, ante todo, a una teoría ampliada de la estimulación, donde Scheler distingue hasta tres nociones diferentes de estímulo. Aquí se ha ofrecido una comparación parcial de la teoría de la percepción de *El formalismo* con su prolongación en *Conocimiento y trabajo*, asunto que también ha tendido a dejarse de lado en los estudios sobre Scheler.

7. En *El formalismo*, Scheler hace un tránsito desde la descripción del entorno humano (que denomina habitualmente “medio”, *Milieu*) hasta la descripción del entorno biológico del mero ser vivo (designado, por lo general, con el término “*Umwelt*”), sin

que dicho tránsito sea fácil de localizar por el lector. En el caso del “medio” humano, se acentúa que el entorno es el mundo (*Welt*) objetivo de valores y bienes en tanto que efectivo tendencialmente sobre el sujeto, y se hace referencia a la volición; para el entorno biológico en general se insiste, más bien, en el condicionamiento estrictamente vital de la estructura del entorno, que obedece a intereses tendenciales heredados por la pertenencia a la especie y que son, entonces, puramente involuntarios. Este tránsito se realiza, precisamente, a través de la teoría del condicionamiento de la percepción y del tener sensación. Pero esta teoría, así como su continuación en *Conocimiento y trabajo*, parece estar pensada ya para el entorno biológico del mero ser vivo, incluso si Scheler pretende aplicarla también al ser humano. Si se la prolonga de manera consecuente, se obtiene la relación entre ser vivo y entorno expuesta por Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), donde se trata justamente de un circuito cerrado de estímulo y respuesta dentro del cual el ser vivo no llega a tener conciencia alguna de objetividad. En esa misma obra final se reconoce que el ser humano, en cambio, posee acceso inmediato a mundo, siguiendo lo ya dicho en *El formalismo*, de manera que incluso el entorno o “medio” humano es mundo-entorno, es decir, la objetividad misma del mundo tomada como objetividad práctica; lo cual ya es muy distinto del puro estímulo ajeno a toda objetividad. En rigor, las “*Sachen*” o “cosas valiosas” descritas por Scheler corresponden únicamente a las cosas del entorno humano; los estímulos del ser vivo son, sin duda, “unidades efectivas”, pero no son dadas como “cosas” de ninguna clase.

8. Para hacer justicia al carácter de mundo-entorno del entorno humano, así como a la contraposición con el entorno animal trazada por el último Scheler, creo necesario matizar la teoría del condicionamiento tendencial de la percepción, aplicando una cierta interpretación de la distinción entre “actos” y “funciones” introducida en *El formalismo*. Las funciones aprehensoras del tener sensación y del percibir (teórico y afectivo) son, tanto en el ser humano como en el ser vivo no humano, “funciones” en sentido amplio; pero en el ser humano dichas funciones aprehensoras quedan al servicio de la realización de “actos” intencionales que acceden inmediatamente a la objetividad y que, por tanto, no están condicionados de raíz según tendencias vitales. Lo cual no excluye que sobre la base de lo percibido (en percepción teórica, en este caso) se apliquen modulaciones atencionales debidas a intereses pragmáticos, según plantea también Scheler en *El formalismo*. Para el ser vivo, por el contrario, las funciones aprehensoras quedan de raíz al servicio del tender y no llegan a rendir intencionalidad:

lo que captan es reducido a puro estímulo y el percibir cesa en el momento en que cesa el tender relativo a dicho estímulo. En este sentido, las percepciones del mero ser vivo ya no son actos estrictamente cognoscitivos, sino “meras funciones” de un tender, o simples cables del circuito de estímulo y respuesta. Propongo denominar “estimulación” (con Zubiri) a esta relación entre el ser vivo y su entorno biológico, reservando el término “motivación” para la relación que establece la persona con el mundo tomado como objeto práctico, es decir, con su mundo-entorno.

9. La posibilidad del entorno como mundo-entorno queda abierta, según se indica ya en *El formalismo*, por el hecho de que la persona humana no es un mero centro vital (corporal y de funciones psíquicas), sino que posee también un centro espiritual de actos, al cual ya no corresponde un entorno (*Umwelt*), sino un mundo (*Welt*). La estructura de mundo, frente a la estructura de entorno, es plenamente objetiva. Según mi propuesta terminológica, mientras que lo perteneciente al entorno lo es “por referencia a mí” (a mi sistema tendencial), lo perteneciente al mundo es “en-sí-para-mí”: esta expresión significa que el mundo posee entidad objetiva no conformada en ningún sentido desde el sujeto ni por referencia al sujeto, pero que al mismo tiempo es objetividad intencional, es decir, dada al sujeto. Todo lo que llega a ser dado intencionalmente pertenece, según Scheler, al mundo individual. Ahora bien, la “individualidad” del mundo de cada persona no implica reducir de nuevo el mundo a una estructura subjetiva, sino únicamente reconocer que el mundo que se abre ante cada persona no es más que aquella parte limitada del ser total que deviene objetividad intencional para ella y correlato de sus actos, siempre estrictamente personales.

10. La dualidad de centros, el espiritual y el vital, no tiene por resultado una donación de mundo y una donación de entorno independientes la una de la otra, ni tampoco un acceso previo al entorno que luego tuviera que ser superado en dirección al mundo. En *El formalismo* se plantea con toda claridad que lo dado inmediatamente es el mundo, como correlato del centro espiritual de la persona humana, y que el entorno, como correlato del centro vital, se muestra ya fundado en el dato del mundo, como selección y reconfiguración subjetivas realizadas, por intereses tendenciales, sobre la base de la plenitud objetiva del mundo. Esto tiene que ver con la idea scheleriana de que la persona se apropia, desde su centro espiritual, de su centro vital y de las funciones correspondientes a su cuerpo vivo. No hay, pues, “dos sujetos” en la persona humana, sino uno solo que realiza una única actividad personal desde el centro espiritual, en apropiación de las funciones psíquicas de su cuerpo vivo. Esta teoría, expuesta

brevemente en la sección sexta de *El formalismo*, apenas ha recibido atención en comparación con el célebre problema de la relación entre vida y espíritu del Scheler tardío.

11. El manuscrito *Ordo amoris* aporta un elemento relevante para pensar esta unidad última de la persona humana, más allá de toda distinción entre su dimensión estrictamente espiritual y su dimensión psíquico-vital. El ser de la persona se concentra, en último término, en su *ordo amoris*, es decir, en el peculiar orden o diseño que guía sus actos originarios de amor, que, recordemos, son los que aportan el acceso primigenio a la realidad en general. Las materias de valor que componen el orden del amar de la persona, así como las implícitas reglas de preferencia entre dichas materias, son las que caracterizan a la persona como tal persona y no cualquier otra. Pues bien, ambos centros de la persona, tanto el espiritual como el vital, son, en efecto, centros personales, ya que la actividad funcional del segundo está al servicio de los actos espirituales de la persona y estos se encuentran gobernados por su *ordo amoris*.

12. Desde los actos originarios de amor se abre la persona a la objetividad del mundo, a través de actos intencionales ejecutados desde su centro espiritual y con la mediación de sus funciones vitales perceptivas. A continuación, el mundo, en virtud de sus valores objetivos, resulta motivante para la persona: el mundo, como mundo de valores y bienes, se convierte de primeras en entorno práctico para las tendencias y el posible obrar de la persona humana. Ahora bien, esta relación única de motivación práctica de la persona con su mundo como mundo-entorno se desarrolla en dos momentos: un momento activo y otro pasivo. Y es que la persona humana no solo responde tendencialmente al mundo de manera activa, en forma de voliciones, sino también de modo pasivo, en forma de un tender a metas previo a la volición. Según lo plantea Scheler en *El formalismo*, tanto el querer (*Wollen*) fines como el tender (*Streben*) a metas previo a la volición son tendencias dirigidas a valores y a bienes dados como tales; en ambos casos se trata, pues, de motivación, no de estimulación (salvo en el animal, cuyo tender a metas se produce sin la captación del valor como tal). Pero, mientras que en el querer (y en el deseo, *Wunsch*, que aquí se describe como derivado del querer) es la persona misma la que, en un acto de elección, adopta activa y conscientemente tal o cual contenido como fin (*Zweck*) a la luz del deber-ser ideal del valor, en el tender involuntario la cosa valiosa se impone ella misma como meta (*Ziel*). Este imponerse automático de la meta puede explicarse mediante la tesis de Scheler de que en el tender a metas el componente de meta está seleccionado desde una dirección

tendencial previa; así, la persona poseería un sistema de direcciones tendenciales que regularía su respuesta automática y pasiva (que no la activa) al dato de la objetividad del valor. No obstante, a diferencia de lo que sucede en el mero ser vivo, dichas direcciones tendenciales ya no son las propias de la especie biológica, sino las características de la persona en cuestión, según su *ordo amoris* fáctico, que puede ser bueno o malo. El hecho de que la respuesta tendencial pasiva siga *a priori* un orden afectivo muy determinado y de que dicho orden sea ya bueno o malo en términos de valor (aunque no directamente imputable en sentido moral) es lo que lleva a Scheler a oponerse a la idea kantiana de que las inclinaciones posean un orden meramente *a posteriori*. Aplicando ciertas distinciones husserlianas, se trataría de que Kant entienda la motivación del tender involuntario como motivación prerracional, puramente asociativa y no enjuiciable como correcta o incorrecta; Scheler, en cambio, la comprende como siendo ya correcta o incorrecta y, por tanto, como motivación racional, si bien pasiva y no activa como la del querer.

13. Asumiendo que el centro volitivo de la persona humana resida en su centro espiritual y que el centro de su tender a metas se ubique en su centro psíquico-vital, la doctrina propuesta por Scheler en *El formalismo* sobre la relación entre el querer fines y el tender a metas se puede considerar coherente con la tesis de la apropiación espiritual de lo vital en el seno de la estructura unitaria de la persona humana. En un primer momento, los bienes del mundo se muestran como metas, a causa del carácter automático de la respuesta tendencial involuntaria que parte del centro tendencial-vital de la persona. Pero, a continuación, las mismas materias objetivas de valor que componen la meta son tomadas en consideración en un acto de elección de fines de la volición. De esa manera, la persona no obra involuntariamente ante metas o estímulos, como el ser vivo, sino voluntariamente y por relación a fines que ella misma elige; lo que sucede es que la elección volitiva de fines no solo es respuesta directa a la objetividad del valor y su deber-ser, sino también respuesta indirecta al propio tender involuntario de la persona dirige previamente a las mismas materias de valor que componen el fin. Se puede decir que, desde el nivel volitivo, la persona toma postura sobre su propio *ordo amoris* fáctico o descriptivo a la luz de su *ordo amoris* ideal o normativo; en otras palabras, a la luz del orden objetivo de valores. Las tendencias involuntarias son moralmente relevantes porque el obrar voluntario de la persona, moralmente imputable, se desarrolla siempre sobre la base del orden afectivo de partida, bueno o malo, del tender involuntario, y como afirmación o rechazo activos de dicho

orden. De modo que en la persona humana no hay dos actividades tendenciales paralelas, la volitiva y la involuntaria, sino una única actividad tendencial volitiva con respecto a la cual el tender involuntario funciona como simple propuesta inicial de un curso de acción que la volición debe en último término aprobar o rechazar.

14. Como complemento a las descripciones de Scheler, propongo establecer una separación entre la efectividad que el valor adquiere por relación a la adopción de fines del tender voluntario (efectividad volitiva) y la efectividad que adquiere por relación a las direcciones automáticas del tender involuntario (efectividad tendencial involuntaria), incluso si en ambos casos es el valor mismo como tal el que resulta efectivo. Si hay dos formas de efectividad tendencial, hay también dos estructuras distintas de entorno: el entorno volitivo y el entorno tendencial involuntario. El primer entorno consta de bienes-fin, mientras que el segundo consta de bienes-meta. No se trata de dos entornos independientes entre sí, sino de dos dimensiones interrelacionadas, la voluntaria y la involuntaria, de un único entorno práctico humano. Solo la dimensión involuntaria, pero no la volitiva, puede considerarse análoga al entorno biológico del animal, como contrafigura de las direcciones tendenciales marcadas por el orden fáctico del amar de la persona (aunque siempre sobre la base del mundo objetivo); solo ella corresponde a lo que Scheler, en *Ordo amoris*, denomina “estructura de entorno” de la persona, surgida del “sujeto psico-vital” en el hombre. Pero el entorno práctico completo del ser humano, el que en *El formalismo* se comenzaba llamando “medio”, no se reduce, en verdad, a esta dimensión tendencial-vital, sino que engloba la dimensión volitiva a que aquella se subordina.

15. El estudio de la doctrina scheleriana del entorno y de la relación entre entorno y mundo, así como de la relación entre las dimensiones espiritual y vital dentro de la estructura unitaria del ser humano, permite adoptar una firme postura crítica frente a ciertos aspectos básicos de la filosofía de Martin Heidegger que el propio Scheler discutió en uno de sus últimos textos, *El problema emocional de la realidad* (1927). La pretensión de Heidegger de haber ofrecido en *Ser y tiempo* una teoría superior a la de Scheler se demuestra falsa por dos razones principales: en primer lugar, porque el punto de vista que Heidegger critica no corresponde al de Scheler, sino a un conjunto de tesis que habían sido rechazadas ampliamente por este autor ya en la década anterior (la insuficiencia de las teorías tradicionales de vida y espíritu, la imposibilidad de pensar al ser humano como simple agregado de modos de ser ajenos entre sí, las interpretaciones “teoretizantes” de lo inmediatamente dado...); en segundo lugar, es la alternativa de

Scheler a dichas doctrinas defectuosas, y no la de Heidegger, la que se muestra más cabal.

16. La crítica a Heidegger confirma que el último Scheler consideraba todavía vigentes los puntos más elementales de la doctrina del valor desarrollada en la época de *El formalismo*, incluyendo la teoría de las unidades cósmicas y del entorno como mundo de valores motivante sobre la vida práctica. Cabe concluir que resulta imprescindible un conocimiento exhaustivo de dicha obra central para poder abordar con fundamento toda la producción posterior, ya que las modificaciones de su pensamiento en los años veinte parecen seguir construyéndose, a menudo implícitamente, sobre su fenomenología del valor. Incluso si Scheler mismo no hubiera llegado a desplegarla de manera plenamente satisfactoria, dicha ampliación de la ontología desde la fenomenología ha de seguir siendo pensada a fondo, y debe condicionar de manera radical toda reflexión actual sobre el ser de la vida, de la persona, de la vida tendencial o de la vida emocional que quiera situarse, no por detrás, sino más allá de Scheler.

CONCLUSIONS

1. Max Scheler introduced in his major work, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), a phenomenological ontology of value. From that point on, his philosophical production can be seen as a multifaceted immersion in that field. Value-being, as original as neutral or theoretical being, is not postulated in an arbitrary or purely constructive way. On the contrary, Scheler's value ontology has solid phenomenological foundations: whereas intellectual life discloses neutral or theoretical objectivity through theoretical acts, emotional life apprehends the objectivity of value through affective acts. In other words, value can be reduced neither to theoretical being nor to something subjective. In addition to non-intentional emotional states and emotional responses, we find two main modes of intentional or cognitive emotional experience: affective perception (*Fühlen*), which apprehends single values in their peculiar quality and their positivity or negativity, and acts of "preferring" and "placing after" (*Vorziehen und Nachsetzen*), which detect the superiority or inferiority of a value in regards to other values. Moreover, acts of love are previous to any act of affective perception and any act of preferring in that they constitute the primal movement of disclosure of all possible field of value-knowledge. The course of the investigation has shown that none of the questions addressed in this dissertation can be conceptualized without taking into account *Der Formalismus'* theory of emotional life.

2. Scheler establishes, also in *Der Formalismus*, the notion of a plurality of value-modalities differentiated by their qualitative nature, which makes them irreducible to one another, as well as by their hierarchical rank: the values of the agreeable and disagreeable are inferior to vital values; vital values are in turn inferior to spiritual values in a broad sense, including "cultural" or strictly spiritual values (in Scheler's terminology) and the values of the holy and the unholy. In particular, vital values correspond to the "vital" stratum, in a biological sense, of emotional life, which is common to human being and non-human living beings. That means that the specific nature of these values cannot be fully grasped without a previous clarification of the essence of living being in general.

Scheler understands vital values in terms of quality: the vitally valuable life is not the longer preserved life, but the ascending and healthy life; the vitally disvaluable corresponds to decadent and sick life. Against evolutionism, living beings are not mainly oriented towards simple self-preservation, but primarily to qualitative growth in

vital richness; firstly, that of the species and even of life in general, and only secondarily of individual life. Also against evolutionism, phenomena of sympathy and vital cooperation are more basic than phenomena of competition, struggle and individual will to power. That is why a certain “impulse of sacrifice” is intrinsic to life: individual life sacrifices itself in favour of the vital richness of lives to come, which presupposes something analogous to an “ontological value” of life as such (the value which is sacrificed in the “impulse of sacrifice”), though Scheler barely makes it explicit. Furthermore, the irreducibility of the essence of “living being” to the essence of any other mode of being implies the irreducibility of vital values to other value-modalities. Vital value is not the result of an addition of values of the agreeable and disagreeable. In fact, hedonic values are always given on the basis of a corporal unit with its own vital value. Neither can vital value be identified with spiritual values; only from the spiritual level of emotional life, exclusive of the human person, can vital value be recognized as such. This is related to the fact that a spiritual being can objectify its own life and its vital value, whereas the functions of the mere living being are all strictly vital and have therefore no access to the objective datum of life itself and its values. This elucidation of vital value separates Scheler from mechanism, rationalism and irrationalist vitalism: biological life has its own law, completely different from the laws of inorganic matter, from any spiritual law and from pure chance. Vital lawfulness is an affective one; more specifically, one of vital value. These questions have been explored in *Der Formalismus* and two little-known posthumous texts: *Die vitalen Werte* and the *Biologievorlesung* from 1908/1909.

3. Scheler’s doctrine of the environment (*Umwelt*) represents one of the central points in his theory of living being. To understand the nature of environment-things (*Umweltdinge*) a thorough study of the different forms of thing-unit exposed in *Der Formalismus*, which are frequently overlooked, is necessary. Whereas the philosophical tradition tends to identify “thingness” in general with the neutral or theoretical thing, understanding the good as a theoretical thing endowed with some kind of “perfection” or some “value” projected from the side of the subject, Scheler introduces the concept of “value-thing” to explain the good. Goods possess their own form of thingness and are not constituted from neutral objectivity, i.e., the classical “theoretical thing”, but from value-objectivity. Even if we grant that the good must have some theoretical basis as a bearer of its constitutive values (a fact not clearly recognized by Scheler), that theoretical basis is already selected from the value-level without presupposing a

previous theoretical thing-unit. Theoretical things (*Dinge*) and value-things or goods (*Wertdinge, Güter*) are equally objective, in opposition to the assumption that only the former are objective and subjective the latter. They are irreducible to one another, too: neither can value-thingness be derived from a previous theoretical thing-unit, as in the “judgment” theories criticized by Scheler, nor the other way around, as in the “economical” theories of pragmatism.

Environment-things are not theoretical things, but goods taken only as practical objects. More generally, they are goods taken as correlates of conations. These practical objects have their own form of thing-unit, designated by Scheler as “valuable thing” (*wertvolles Ding*) or “*Sache*”, which I translate as “initial thing”. Indeed, Scheler’s thesis is that these “valuable things” or “*Sachen*”, i.e., these goods taken as practical objects and with a certain primacy of the value of utility, are given before pure goods and pure theoretical things. Both of the latter are only given after the deactivation of the pragmatic interests which dominate our most immediate behavior towards objectivity.

4. Since environment-things are immediate correlates of conative life, it is also required that *Der Formalismus*’ theory of conations, as little known as that of thing-units, be taken into account. Scheler clearly distinguishes conative experiences from theoretical and emotional experiences. Nonetheless, and ruling out certain basic conative levels, it can be said that conations are defined in Scheler by their being emotionally oriented: the conation is a conation toward values. Goals and ends of conations have a value-component which is primary above any possible theoretical content: if something neutral becomes object of a conation, that is only because it serves as a bearer of the values which are primarily strived for. Scheler even suggests the possibility, at least for a certain conative level, that the goal of the conation be an isolated value-component without a corresponding theoretical bearer of values, something which I correct indicating that the theoretical component would be present at least in form of an indetermination. More generally, I think that it is necessary to modify Scheler’s notion that the pre-volitive conation toward goals can be carried out without foundation on an affective and a theoretical perception of the goal’s components, since the conation as such cannot provide them. I propose that any conation toward goals and ends be understood as an essentially compounded act, where cognitive acts (emotional as well as theoretical) lay the foundations for the conation.

5. The primacy of the value-component over the theoretical component of conative objects, as well as the primacy in the givenness of the conative object over the

pure good and the theoretical thing, fit perfectly with Scheler's thesis that values of things are noticed before their neutral or theoretical characteristics. Nevertheless, Scheler defends too that the values of the environment—"valuable things" are primarily noticed because of their "effectiveness" (*Wirksamkeit*). This notion of effectiveness does not seem to have been sufficiently underlined in the literature about Scheler. In this context, it means that the value is "effective" in relation to the subject's conations. Scheler points out that value cannot be reduced to its conative effectiveness, which is subjectively variable; on the contrary, the effectiveness is always effectiveness of the value as an objective quality, as far as this value is put into conative relation with the subject of conations. This aspect must be taken into account when evaluating Dietrich von Hildebrand's reformulation of Scheler's axiology. In any case, we see that the "environment-thing" is in Scheler a concept of great complexity: it is specifically a good or value-thing, not a theoretical thing, but in such a way that this good presents itself, by virtue of its values, as an "effective unit" in relation to the subject's conations and in relation to practical life in general. Or, alternatively, it is a good selected from the level of conative effectiveness, not from the level of pure value (nor from the theoretical level).

6. Scheler provides in *Der Formalismus* a reflection on the biological environment of living being in general. He sustains that the environment-structure is the exact counterpart of the conative system which is characteristic of the species. Environment-things are "stimuli" in relation to that conative system. The stimulating nature of environment-things has such primacy that, according to Scheler, the theoretical perception (*Wahrnehmung, Perzeption*) is conditioned to conation: the living being only perceives ultimately what is of significance for its conations. In fact, the functional equipment of "having sensation" (*Empfinden*) which intervenes in perception is already shaped according to the primal vital interests of the biological species: the living being only apprehends those *qualia* of the surrounding things which are relevant to its conative life. These conations are in turn oriented according to the strict emotional law of vital value. Since conations condition theoretical perception and this conditioning is of vital nature, what is perceived becomes pure vital stimulus and is not cognized in its objectivity. As Scheler remarks, objective knowledge is not vitally relevant in itself. This theory of the conative conditioning of perception, presented as a vital conditioning, is repeated by Scheler in his later work *Erkenntnis und Arbeit* (1926), where he contends against pragmatism that the conditioning affects only the selection of

what is perceived, not what is perceived itself. In this work, Scheler also develops his critique of the mechanist theory of perception and of the notion of sensation as a “subjective content”, insisting on the fact that having-sensation and perception in general are immediate apprehensive activities, requiring neither “images” in the sense of “reproductions” (*Abbilder*) nor subjective “sensations”. The introduction of the metaphysical problem of the real-being of reality and its distinction from the mere being-perceived, in simultaneous opposition to idealist and realist traditions, leads to some conceptual innovations; e.g., the Schelerian notion of “image”, *Bild*, acquires here connotations which were absent in earlier works. Above all, it leads to an extended theory of stimulation, where Scheler distinguishes up to three different notions of stimulus. We have provided here a partial comparison of *Der Formalismus*’ theory of perception with its development in *Erkenntnis und Arbeit*, which appears to have been rarely done.

7. In *Der Formalismus*, Scheler crosses the border from his description of human environment (frequently called “*Milieu*”) to the description of the biological environment of mere living being (“*Umwelt*”) without this transition being especially easy for the reader to locate. In the case of the human “*Milieu*”, he stresses that the environment is the objective world (*Welt*) of values and goods in its effectiveness on the subject, and clear references to volition are made. For the biological environment in general, he rather insists on the strictly vital conditioning of the environment-structure, which depends on purely involuntary conative interests inherited by the belonging to a certain species. The transition is precisely operated through the theory of the conditioning of perception and having-sensation. But this theory, as well as its extension in *Erkenntnis und Arbeit*, seems to be conceived for the biological environment of mere living beings, even if Scheler tries to apply it also to the human being. If it is coherently developed, we obtain the relationship between living being and environment exposed by Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), where it is described as a closed circuit of stimulus and response in which no conscience of objectivity intervenes. But in this final work Scheler acknowledges, in accordance with *Der Formalismus*, that the human being has immediate access to the world, so even the human environment is world-environment, i.e., the objectivity of the world itself taken as practical objectivity, which is completely different from pure stimuli devoid of any objectivity. Strictly speaking, the Schelerian “*Sachen*” or “valuable things”

correspond only to the human environment-things. The living being's stimuli are, of course, "effective units", but they are not given as "things" of any type.

8. In order to do justice to the nature of world-environment of human environment, and also to the contraposition with the animal environment outlined by the later Scheler, I consider necessary to make a correction on the theory of the conative conditioning of perception, by way of providing a certain interpretation of *Der Formalismus*' distinction between "acts" and "functions". The apprehensive functions of having-sensation and perception, theoretical as well as affective, are "functions" in a broad sense, both in the human being and in the non-human living being; but those functions serve in the human being to the execution of intentional "acts", giving immediate access to objectivity and therefore not being conditioned from the outset by vital conations. This does not exclude that the (theoretically) perceived be affected afterwards by attentional modulations according to pragmatic interests, as Scheler also suggests in *Der Formalismus*. On the other hand, the apprehensive functions of the living being are radically in the service of conation and do not produce intentionality: what they grasp is reduced to pure stimulus and the perception ceases as soon as the conation related to that stimulus is over. So the living being's perceptions are not strictly cognitive acts, but "mere functions" of a conation, or simple wires in the circuit of stimulus and response. I propose that this relationship between the living being and its biological environment be designated, in accordance with Xavier Zubiri, as "stimulation", saving the word "motivation" only for the relationship between the person and the world taken as practical object, i.e., the world-environment.

9. The notion of environment as world-environment is made possible, as it is already pointed out in *Der Formalismus*, by the fact that the human person is not an isolated vital centre, that is, a corporal centre and a centre of psychic functions, but also possesses a spiritual centre of acts, to which a world (*Welt*) and not an environment (*Umwelt*) corresponds. The world-structure, in opposition to the environment-structure, is completely objective. According to my proposal, what belongs to the environment is "in reference to me", to my conative system, whereas what belongs to the world is "in-itself-for-me": this expression means that the world has objective entity, neither constituted from the side of the subject nor in reference to the subject, but being at the same time intentional objectivity, i.e., given to the subject. What is intentionally given belongs, according to Scheler, to the individual world. But the "individuality" of every person's world does not mean that the world is again reduced to some subjective

structure; it simply means that the world which discloses itself before every person is only a limited part of the entire being, the part which becomes intentional objectivity for the person and correlate of the person's acts.

10. The duality of centres, the spiritual and the vital, does not result in a givenness of world and a givenness of environment independent from each other, nor in a previous access to environment subsequently surpassed in direction to the world. It is clearly stated in *Der Formalismus* that the world is immediately given as correlate of the spiritual centre of the human person, and also that the environment, correlate of the vital centre, appears as already founded in the world datum: as the subjective selection and reshaping operated, according to conative interests, on the basis of the world's objective richness. This is connected to Scheler's idea that the person is in appropriation, from the spiritual centre, of his vital centre and the functions which correspond to his lived body. Therefore, there are not "two subjects" enclosed in the human person, but only one who carries out a single personal activity from the spiritual centre and in appropriation of the psychic functions of the lived body. This theory, briefly presented in the sixth section of *Der Formalismus*, has attracted little attention in comparison to the famous problem of the relationship between life and spirit in the later Scheler.

11. The posthumous manuscript *Ordo amoris* goes beyond the distinction of the strictly spiritual and the psycho-vital dimensions and provides a significant clue for the understanding of the unity of the human person. The person-being ultimately radicating in an *ordo amoris*, i.e., in the peculiar order or design followed by the person's primal acts of love. As we recall, these acts of love give the most primary access to reality in general. The value-contents comprised in the person's order of love, as well as the implicit rules of preference between these contents, characterize the person as "this" particular person. Both centres of the person, the spiritual and the vital, are indeed personal centres in that the functional activity of the latter serves to the spiritual acts of the person, which are dominated by the person's *ordo amoris*.

12. The world's objectivity is disclosed to the person from his primal acts of love, by way of intentional acts executed from his spiritual centre and through his vital perceptive functions. The world becomes subsequently motivating for the person by virtue of its objective values: the world, as world of values and goods, immediately becomes a practical environment for the conations and for the possible action of the human person. However, this single relationship of practical motivation between person and world as world-environment has two moments: an active moment and a passive one.

The human person not only responds conatively to the world in an active manner, that is, through volitions, but also in a passive way, through a pre-volitive striving toward goals. According to *Der Formalismus*, both the willing (*Wollen*) and the pre-volitive striving (*Streben*) toward goals are conations directed to values and goods given as such; both are cases of motivation, not stimulation (except for the animal, whose goal-striving proceeds without grasping the values as such). But, whereas in the case of willing (and of desire, *Wunsch*, described here as a derivate of willing) it is the person who chooses actively and consciously this or that content as an end (*Zweck*) in the light of the value's ideal ought-to-be (*ideales Seinsollen*), in the case of involuntary striving it is the valuable thing that imposes itself as a goal (*Ziel*). This self-imposing of the goal could be explained by Scheler's thesis that in goal-striving the goal-content is already selected from a previous conative direction: the person has a system of conative directions regulating the automatic and passive (not the active) response to the objective value's datum. Nonetheless, these striving directions of the person are not conditioned by the belonging to the biological species, as in the case of the animal. They are peculiar to this or that person, in accordance with the person's factual *ordo amoris*, be it good or bad. The fact that the passive conative response follows an *a priori* emotional order and that this order in itself is good or bad in terms of value (though not directly imputable in a moral sense) convinces Scheler that Kant's notion of a pure *a posteriori* order of inclinations (*Neigungen*) is wrong. If we make use of certain Husserlian distinctions, it could be said that Kant understands the involuntary striving motivation as pre-rational, purely associative motivation, not being indictable as right or wrong; Scheler, on the contrary, understands it as being already right or wrong and, therefore, as rational motivation, even if it is passive and not active like the willing.

13. Assuming that the human person's volitive centre resides in the spiritual centre and the striving-toward-goals centre in the psycho-vital centre, Scheler's doctrine in *Der Formalismus* on the relationship between willing of ends and striving toward goals can be considered a coherent development of his thesis about the spiritual appropriation of the vital dimension within the human person's unitary structure. The world's goods present themselves as goals in the first place because of the automatic nature of the involuntary conative response springing from the person's vital-conative centre. But the same objective value-contents comprised in the goal are immediately afterwards taken into consideration in the volitive choosing of ends. In that manner, the person does not act involuntarily toward goals or stimuli, as the living being does, but

voluntarily toward ends chosen by the person; however, not only is the volitive choosing of ends a direct response to the value-objectivity and its ought-to-be, but also an indirect response to the person's previous involuntary striving oriented toward the same value-contents. So to speak, the person takes a stand from the volitive level in regards to his own factual or descriptive *ordo amoris*, and does it in the light of his ideal or normative *ordo amoris*; in other words, in the light of the objective order of values. The involuntary striving is morally relevant because the person's morally indictable voluntary action is always carried out on the basis of the previous emotional order, be it good or bad, represented by the involuntary striving, and as an active affirmation or dismissal of that order. So there are not two parallel conative activities in the human person, volitive the one and involuntary the other, but only a single volitive activity in relation to which the involuntary striving simply serves as the initial proposal of certain courses of action. These courses of action must always be accepted or rejected by the volition.

14. As a complement to Scheler's descriptions, I propose to make a distinction between the effectiveness acquired by the value in relation to the volition's choosing of ends (value's volitive effectiveness) and the effectiveness it acquires in relation to the striving's automatic directions (value's involuntary conative effectiveness), even if in both cases it is the value itself which is effective. Additionally, there must also be two different environment-structures: the volitive environment and the involuntary environment. The former is composed of end-goods, whereas the latter is composed of goal-goods. These structures are not independent from each other, but two interrelated dimensions, voluntary and involuntary, of a single practical human environment. Only the involuntary dimension, not the volitive, can be considered analogous to the animal's biological environment, as a counterpart of the factual *ordo amoris*' conative directions (though always on the basis of the objective world). Only this structure corresponds to what Scheler calls in *Ordo amoris* the person's "environment-structure" (*Umweltstruktur*), emerging from the "psycho-vital subject" in man. But human's entire practical environment, designated in *Der Formalismus* as "*Milieu*", cannot be reduced to this vital-conative dimension; it comprises too the volitive dimension to which the former is subordinated.

15. This study of Scheler's doctrine of the environment, of the relationship between environment and world and between the spiritual and the vital dimensions within the human being's unitary structure gives us the possibility to take a critical

stand against certain basic aspects of Martin Heidegger's philosophy already discussed by Scheler himself in one of his last writings, *Das emotionale Realitätsproblem* (1927). Heidegger's ambition of having overcome Scheler's theory proves to be false on account of two main reasons: firstly, what Heidegger criticizes in *Sein und Zeit* is not Scheler's point of view, but a blend of theses already critiqued by Scheler during the previous decade (the insufficiency of traditional theories concerning life and spirit, the impossibility to think of the human being as a mere aggregate of different modes of being, the over-theoretical interpretations of the immediately given, etc.); secondly, Scheler's alternative to these defective doctrines, not Heidegger's, seems to be by far the most reasonable.

16. Scheler's critique of Heidegger confirms that the later Scheler still gave validity to the most elemental points of *Der Formalismus'* value doctrine, including the theory of thing-units and of the environment as practical-motivating world of values. In conclusion, it is required a thorough knowledge of his major work to fully comprehend his later writings, since the transformations of Scheler's philosophy during the twenties seem to be, though often implicitly, built upon his phenomenology of value. This phenomenological expansion of ontology still demands to be taken to its last consequences. It must be radically taken into account in today's reflection on the life-being, on the person-being and on the human conative and emotional life, so as not to stay behind Scheler's point of view but go beyond it.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Max Scheler

1. Obras de Scheler editadas en *Gesammelte Werke* (GW)

- GW 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, siebte, durchgesehene und verbesserte Auflage, hrsg. von Manfred S. Frings mit einem Anhang von Maria Scheler, Bouvier, Bonn, 2000.
- GW 3: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, fünfte Auflage, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern und München, 1972.
- GW 5: *Vom Ewigen im Menschen*, fünfte Auflage, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern und München, 1968.
- GW 7: *Wesen und Formen der Sympathie; Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von Manfred S. Frings, Francke, Bern und München, 1973.
- GW 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, zweite, durchgesehene Auflage, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern und München, 1960.
- GW 9: *Späte Schriften*, hrsg. von Manfred S. Frings, Francke, Bern und München, 1976.
- GW 10: *Schriften aus dem Nachlass, Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern, 1957.
- GW 11: *Schriften aus dem Nachlass, Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Francke, Bern und München, 1979.
- GW 12: *Schriften aus dem Nachlass, Band III: Philosophische Anthropologie*, hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn, 1987.
- GW 14: *Schriften aus dem Nachlass, Band V: Varia I*, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn, 1993.
- GW 15: *Schriften aus dem Nachlass, Band VI: Varia II*, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn, 1997.

2. Obras de Scheler en otras ediciones

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, hrsg. von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand, Felix Meiner, Hamburg, 2014.

Die Stellung des Menschen im Kosmos, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Wolfhart Henckmann, Felix Meiner, Hamburg, 2018. (Abreviatura: SMK.)

Traducciones utilizadas:

Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, trad. de Hilario Rodríguez Sanz, tercera edición revisada, ed. por Juan Miguel Palacios, Caparrós, Madrid, 2001.

El problema emocional de la realidad; seguido de Manuscritos menores sobre “Ser y tiempo”, trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Encuentro, Madrid, 2014.

Ordo amoris, trad. de Xavier Zubiri, ed. por Juan Miguel Palacios, Caparrós, Madrid, 1996.

El puesto del hombre en el cosmos, trad. de José Gaos, decimoctava edición, Losada, Buenos Aires, 1984.

El puesto del hombre en el cosmos; La idea de la paz perpetua y el pacifismo, trad. de Vicente Gómez, Alba, Barcelona, 2000.

El puesto del hombre en el cosmos, trad. de Miguel Oliva Rioboó, Escolar y Mayo, Madrid, 2017.

La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico), trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Encuentro, Madrid, 2011.

Esencia y formas de la simpatía, trad. de José Gaos revisada por Íngrid Vendrell Ferran, Sígueme, Salamanca, 2005.

Metafísica y axiología, en particular, ética, trad. de Juan Miguel Palacios, Encuentro, Madrid, 2014.

Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism, trans. by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

B) Otras obras consideradas

- Allodi, L. (1998): "Max Scheler und die Kritik am Pragmatismus", en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (1998), 172-183.
- Aristóteles: *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1999.
- Avé-Lallemant, E. (1997): "Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte", en Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997), 81-99.
- , (1975a): "Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers", en Good, P. (Hrsg.) (1975), 159-178.
- , (1975b): "Bio-bibliographischer Anhang", en Good, P. (Hrsg.) (1975), 267-284.
- Baring, E. (2019a): "The Vital Faith of Max Scheler", en *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 116-147.
- (2019b): "The Black Nietzsche", en *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 241-276.
- Becker, R. (2006): "Zweck und Wert. Schelers Phänomenologie politischen Handelns als Beitrag zur phänomenologischen Handlungstheorie", en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2006), 73-86.
- Becker, R., Bermes, C., Leonardy, H. (Hrsg.) (2007): *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Bermes, C. (2016): "Leben als Form der praktischen Vernunft", en Breyer, T. y Müller, O. (eds): *Funktionen des Lebendigen*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- , (2014): "Einleitung", en Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand, Felix Meiner, Hamburg, XI-XXX.
- , (2002a): "Perspektive und Wert. Dasein und Relativität der Werte bei Scheler", *Phänomenologische Forschungen*, 147-161.
- , (2002b): "„Lebenswelt“ (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 44, 175-197.
- , (2000): "Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty", en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2000), 139-161.

- , (1998): “,Welt‘ als Ursprung und Mass des Denkens und Philosophierens. Weltkonzepte in Max Schelers Philosophie”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (1998), 54-67.
- Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2006): *Solidarität. Person und soziale Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- , (2003): *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- , (2000): *Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau/München.
- , (1998): *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Bernasconi, R. (1984): “Transcendence and the Overcoming of Values: Heidegger’s Critique of Scheler” (recensión de Emad, P. [1981]: *Heidegger and the Phenomenology of Values*), *Research in Phenomenology*, Vol. 14, 259-267.
- Blosser, P. (1998): “Scheler’s Ordo amoris. Insights and Oversights”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (1998), 160-171.
- , (1987): “Moral and Nonmoral Values: A Problem in Scheler’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No. 1, 139-143.
- Buber, M. (1945): “The Philosophical Anthropology of Max Scheler”, trans. by Ronald Gregor Smith, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 2, 307-321.
- Buchheim, T. (1997): “Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers ,Wertethik‘”, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, Vol. 2, No. 2, 245-258.
- Cassirer, E. (1930): “‘Espíritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea”, trad. de Rubén Sierra Mejía, *Revista de la Universidad Nacional*, Núm. 14, 1975, 153-173.
- Chang, M. (1971a): “Valeur, personne et amour chez Max Scheler”, *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 69, No. 1, 44-72.
- , (1971b): “Valeur, personne et amour chez Max Scheler (suite et fin)”, *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 69, No. 2, 216-249.
- Corbey, R. H. A. (1986): “Plessner, Scheler en de menselijke geest”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 48ste Jaarg., Nr. 1, 49-65.
- , (1983): “Max Schelers Onmachtsthese”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 45ste Jaarg., Nr. 3, 363-387.

- Crespo, M. (2016): “¿El sentir como fundamento del tender? La contribución de Alexander Pfänder”, ponencia presentada en *XII Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica. Fenomenología y Hermenéutica Aplicadas. Razón y Diversidad Cultural*, Lima, 12-15 de octubre de 2016.
- , (2012): *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- , (2010): “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler”, en García de Leániz (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 207-224.
- Crosby, J. F. (1998): “The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 1, 21-50.
- Cusinato, G. (2008): *La totalità incompiuta*, FrancoAngeli, Milano.
- , (2003): “Eros und Agape bei Scheler”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2003), 93-107.
- , (2002): *Scheler. Il Dio in divenire*, Messaggero, Padova.
- , (1998): “Methode oder Techne? Ethik und Realität in der ,phänomenologischen‘ Reduktion Max Schelers”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (1998), 83-97.
- , (1997): “Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers”, en Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997), 62-80.
- , (1995): “La tesi dell’impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell’ultimo Scheler”, *Verifiche*, XXIV, 65-100.
- Davis, Z. (2010): “Scheler and the Task of Human Loving”, en Barber, M., Embree, L. y Nenon, T. (eds.): *Phenomenology 2010, Vol. 5: Selected Essays from North America, Part 1: Phenomenology within Philosophy*, Zeta Books, Bucharest, 123-154.
- De Monticelli, R. (2013): “Presentazione”, en *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, a cura di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano, VII-XV.
- , (2003): “‘Amore, salute lucente’: Essai sur l’amour”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 135, No. 1, 1-12.
- , (2002): *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*, trad. de Alicia Martorell, Cátedra, Madrid.
- , (1997): “La causalité de l’agent: Pour une phénoménologie de la liberté”, *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 95, No. 4, 673-688.

- , (1991): "L'ascèse philosophique", *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 123, No. 1, 35-48.
- Denninger, E. C. (1961): "Kurt Lenk: Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers" (recensión), *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 47, 269-273.
- Depré, O. (2003): "Die phänomenologische Wertethik im Dienste einer ontologischen Grundlegung der Jonasschen Ethik?", en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2003), 215-224.
- Dilthey, W. (1883): *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, trad. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1986.
- Drews, A. (1916): "Der Formalismus in der Ethik" (recensión), en *Das Freie Wort. Frankfurter Monatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens*, Frankfurt am Main, 95 y ss., *apud* Bermes, C. (2014), XV (Anm. 7).
- Dunlop, F. (2004): "Kolnai's Dissertation *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*: A 'Completion' of Scheler's Value-Ethics", en Balázs, Z. y Dunlop, F. (eds.): *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European University Press, Budapest, New York, 267-280.
- Dupuy, M. (1959): *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols., Presses Universitaires de France, Paris.
- Emad, P. (1977): "Heidegger's Value-Criticism and its Bearing on the Phenomenology of Values", *Research in Phenomenology*, Vol. 7, 190-208.
- , (1972a): "Max Scheler's Notion of the Process of Phenomenology", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 7-16.
- , (1972b): "Max Scheler's Phenomenology of Shame", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 32, No. 3, 361-370.
- , (1968): "The Great Themes of Scheler", *Philosophy Today*, Vol. 12, No. 1, 4-12.
- Epicuro: *Obras completas*, trad. de José Vara, Cátedra, Madrid, 1995.
- Fernández Beites, P. (en prensa): "El bien en sentido fenomenológico o sobre la irreductibilidad del valor".
- , (2017): "El deber y lo 'justo' en la ética fenomenológica: hacia una ética deontológica material", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (3), 645-661.

- , (2014a): “Valores y valor moral: Scheler frente a Kant”, en Urabayen y Sánchez-Migallón (ed.), *Reflection on Moral in Contemporary Philosophy*, Georg Olms, Hildesheim, 45-76.
- , (2014b): “Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de E. Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas*, núm.11, 81-97.
- , (2013): “Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones”, *Diánoia*, Vol. LVIII, núm. 70 (mayo), 3-34.
- , (2012a): “Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo”, *Anuario filosófico* 45/1, 33-67.
- , (2012b): “Causalidad biológica y motivación personal”, en Diéguez, Claramonte *et.al.* (eds.), *Filosofía de la biología*, Valencia, 425-433.
- , (2012c): “Fracaso ético de la ‘propiedad’. Alternativas a Heidegger”, *Pensamiento*, vol. 68, núm. 256, 287-314.
- , (2011): “Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’”, *Pensamiento*, vol. 67, núm. 252, 241-264.
- , (2010a): *Tiempo y sujeto: después de Heidegger*, Encuentro, Madrid.
- , (2010b): “Libertad y ‘ordo amoris’: una alternativa al existencialismo”, en García de Leániz (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 241-277.
- , (2004): “Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler”, *Escritos de Filosofía*, Núm. 44, 163-190.
- , (1999): *Fenomenología del ser espacial*, Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Ferrer, U. (2000): “Identität und Relation im Begriff der Person”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2000), 73-88.
- Fichte, J. G. (1800): *Die Bestimmung des Menschen*, Felix Meiner, Hamburg, 1962.
- François, A. (2010): “Scheler et la question du monde de la vie: entre pragmatisme et phénoménologie”, *Philosophie*, n° 108, 55-65.
- Frank, S. (1915): *El objeto del saber*, trad. de Manuel Abella, Sígueme, Salamanca, 2017.
- Freud, S. (1921): *Jenseits des Lustprinzips*, 2. durchgesehene Auflage, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien und Zürich.
- Frings, M. S. (2003): *LifeTime: Max Scheler’s Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation*, Springer, Dordrecht.

- , (2001): *The Mind of Max Scheler*, Second edition, reviewed and corrected, Marquette University Press, Milwaukee.
- , (1991): "Max Scheler: Drang und Geist", en Josef Speck (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart II*, 3., durchgesehene Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 9-42.
- , (1977): "Nothingness and Being: A Schelerian Comment", *Research in Phenomenology*, Vol. 7, Heidegger Memorial Issue, 182-189.
- , (1974): "Max Scheler. Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages im August d. J.", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, H. 2, 236-241.
- , (1972): "Towards the Constitution of the Unity of the Person", en Mays, W. y Brown, S. C. (eds.): *Linguistic Analysis and Phenomenology*, Macmillan, London, 68-80.
- , (1971): "Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlass Max Schelers", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 25, H. 2, 315-320.
- , (1969): *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Springer, Dordrecht.
- , (1967): "Max Scheler: On the Ground of Christian Thought", *Franciscan Studies*, Vol. 27, 177-189.
- , (1966): "Der Ordo amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20, H. 1, 57-76.
- Frings, M. S. (ed.) (1974): *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Fröhlich, G. (2006): "Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie", en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2006), 135-156.
- García Norro, J. J. (2010): "¿Qué quiere decir que la afectividad es espiritual?", en García de Leániz (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 278-297.
- García-Baró López, M. (2006): *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca.
- , (1999): *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.
- Gehlen, A. (1975): "Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers", en Good, P. (Hrsg.) (1975), 179-188.
- Gilson, E. (1944): *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1999.

- Good, P. (Hrsg.) (1975): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern und München.
- Guccinelli, R. (2013): "Saggio introduttivo: Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler", en *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano, XVII-XCVIII.
- Hammer, F. (1972): *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Hand, A. (2017): *Ethik der Liebe und Authentizität*, Ergon, Würzburg.
- , (2014): "Editorische Notiz", en Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand, Felix Meiner, Hamburg, XXXI-XXXVII.
- Hartmann, N. (1949): *Ethik*, dritte Auflage, De Gruyter, Berlin.
- , (1928): "Max Scheler †", *Kant-Studien*, Bd. 33, H. 1-2, IX-XVI.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, neunzehnte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2006. (Trad. de José Gaos: *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951. Trad. de J. Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.)
- , (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), en GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- , (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1928 hrsg. von Klaus Held), en GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- , (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30 hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), en GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- , (1988): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923 hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns), en GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Henckmann, W. (2018): "Einleitung", en Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Wolfhart Henckmann, Felix Meiner, Hamburg, *11-*302.
- , (2017): *Geist und Buchstabe. Zur Edition von Schelers Nachlass in der Ausgabe der Gesammelten Werke*, Traugott Bautz, Nordhausen.

- , (2012): “Zur Editionsfrage von Schelers Gesammelten Werken”, *Phänomenologische Forschungen* 2012, 267-297.
- , (2011a): “Schelers Fragment über *Das Problem der Struktur des Menschen und die sog. ‚psychophysischen Theorien‘*”, *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, Bd. 2, H. 1, 249-254.
- , (2011b): “Über die Entwicklung von Schelers anthropologischen Anschauungen”, *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 2, H. 1, 19-49.
- , (2004): “Teoría de la cosmovisión natural en Scheler”, trad. por Urbano Ferrer, *Daimon Revista de Filosofía*, Núm. 32, 79-94.
- , (2003): “Über Vernunft und Gefühl”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2003), 9-24.
- , (2000): “Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung”, en Bermes, C., Henckmann, H., Leonardy, H. (Hrsg.) (2000), 11-28.
- , (1998a): *Max Scheler*, Beck, München.
- , (1998b): “Grundlinien der nicht ausgeführten Ästhetik Max Schelers”, *Axiomathes*, Nos. 1-2, 131-168.
- , (1994): “Der Systemanspruch von Schelers Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Vol. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 271-312.
- , (1985): “Die Gesammelten Werke Max Schelers. Mit einer Nachlese unbekannter Buchbesprechungen”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, H. 2, 289-306.
- Hildebrand, D. von, (2019): *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, trad. de Israel Castillo, Encuentro, Madrid.
- , (1996): *Las formas espirituales de la afectividad*, trad. de Juan Miguel Palacios, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- , (1961): “The Modes of Participation in Value”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 1, Issue 1, 58-84.
- , (1973): *Ethik*, en Gesammelte Werke II, 2. Auflage, Josef Habbel, Regensburg.
- Hufnagel, E. (1974): “Aspekte der Schelerschen Personlehre”, *Kant-Studien*, 65, 4, 436-456.

- Husserl, E. (2019a): “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional”, trad. de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, en *Textos breves (1887-1936)*, Sígueme, Salamanca, pp. 683-707.
- , (2019b): “‘La Tierra no se mueve’. Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”, trad. de Agustín Serrano de Haro, en *Textos breves (1887-1936)*, Sígueme, Salamanca, pp. 619-636.
- , (1994): *Briefwechsel, Band II: Die Münchener Phänomenologen*, in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer, Dordrecht.
- , (1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, en Hua. XXVIII, Kluwer, Dordrecht.
- , (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954.
- , (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, en Hua. IV, Martinus Nijhoff, Den Haag. (Trad. de Antonio Ziri3n Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.)
- , (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, sechste Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2002. (Trad. de José Gaos refundida por Antonio Ziri3n Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.)
- , (1900): *Logische Untersuchungen*, siebte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1993. (Trad. de Manuel García Morente y José Gaos: *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1999.)
- Ibáñez-Martín, J. A. (coord.) (2001): *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid.
- Jaran, F. (2008): “Una metafísica como remedio a la ‘desolación total de la situación filosófica’ de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler)”, *Pensamiento*, Vol. 64, núm. 241, 389-407.

- Jonas, H. (1997): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- , (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1914): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en AA VI, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- , (1913): *Kritik der praktischen Vernunft*, en AA V, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- , (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en AA IV, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Kelly, E. (2011): *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht, New York.
- , (2010): “*In lumine Dei: Scheler’s Phenomenology of World and God*”, en Barber, M., Embree, L. y Nenon, T. (eds.): *Phenomenology 2010, Vol. 5: Selected Essays from North America, Part 1: Phenomenology within Philosophy*, Zeta Books, Bucharest, 155-171.
- , (1998): “Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (1998), 149-159.
- , (1997): *Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Springer, Dordrecht.
- Kierkegaard, S. (2001): *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. de Rafael Larrañeta, Trotta, Madrid.
- Kolnai, A. (2007): *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Trad. de Íngrid Vendrell Ferran: *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*, Encuentro, Madrid, 2013.)
- Kreppel, F. (1961): “Kurt Lenk: Von der Ohnmacht des Geistes. Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers” (recensión), *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 13, No. 3, 295-296.
- Lenk, K. (1958): “Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 12, H. 3, 408-415.
- Leonardy, H. (1994): “„Es ist schwer, ein Mensch zu sein“. Zur Anthropologie des späten Scheler”, *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Bd. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 70-93.

- , (1981): "La dernière philosophie de Max Scheler", *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 79, No. 43, 367-390.
- , (1976): *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Leroux, H. (1994): "Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France", *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Vol. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 332-356.
- Levinas, E. (2009): *Œuvres I. Carnets de captivité; suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Grasset, Paris.
- , (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, Paris.
- , (1947): *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1981.
- Lichtigfeld, A. (1975): "A Scheler-Renaissance: A Centenary Reflection", *Tijdschrift voor Filosofie*, 37ste Jaarg, Nr. 4, 711-715.
- Mall, R. A. (1994): "Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteleologie", *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Bd. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 35-69.
- Mandroni, H. D. (1965): *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires.
- Marías, J. (1996): *Persona*, Alianza, Madrid.
- , (1952), *Historia de la filosofía*, 6ª ed., Revista de Occidente, Madrid.
- Martínez Gallego, M. A. (2019a): "La fundamentación material de la ética en Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX", *Pensamiento*, 75 (283 S. Esp.), 269-287.
- , (2019b): "Vida y valor vital en Max Scheler y Hans Jonas", *Pensamiento al margen*, Núm. especial, 271-291.
- Melle, U. (1997): "Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik", en Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997), 203-219.
- Middel, C. (2017): *Schiller und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts. Ein ideengeschichtlicher Brückenschlag*, De Gruyter, Berlin/Boston.

- Moinat, F. (2012): “L’eidétique et la question de l’objectivité des valeurs chez Max Scheler”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 144, No. 2, 119-140.
- Moore, G. E. (1993): *El concepto de valor intrínseco*, trad. de Augusto Salazar Bondy, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- Mühlmann, W. E. (1952): “Das Problem der Umwelt beim Menschen”, *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, Bd. 44, H. 1/2, 153-181.
- Navickas, J. L. (1978): “N. Lossky’s Moral Philosophy and M. Scheler’s Phenomenology”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 18, No. 2, 121-130.
- Ortega y Gasset, J. (1928): “Max Scheler: un embriagado de esencias (1874-1928)”, en *Obras completas V*, Taurus, Madrid, 2006, 216-220.
- , (1923a): “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, en O. C. III, Taurus, Madrid, 2005, 531-549.
- , (1923b): *El tema de nuestro tiempo*, en O. C. III, Taurus, Madrid, 2005, 557-616.
- Orth, E. W. (1978): “Husserl, Scheler, Heidegger: Eine Einführung in das Problem der philosophischen Komparatistik”, *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 6/7, 7-27.
- Palacios, J. M. (2013): “El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos”, en *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid, 33-61.
- , (2008): *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid.
- , (2002): “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Revista de Occidente*, Núm. 250 (S), 39-55.
- Pfafferott, G. (1997): “Präferenzwandel und sittliche Wertordnung”, en Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997), 100-112.
- Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft: II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V., Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995*, Bouvier, Bonn.
- Pfänder, A. (1995): *Motivos y motivación*, trad. de Manuel García Morente, 2ª ed., Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- Pintor Ramos, A. (1994): “Schelers Einfluß auf das Denken der spanischsprachigen Welt”, *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Bd. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 314-331.

- , (1978): *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Platón: *Fedro*, trad. de Luis Gil Fernández, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.
- , *Lisis*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, 1981.
- , *Protágoras*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, 1981.
- , *Fedón*, trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1986.
- , *Banquete*, trad. de M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1986.
- Pöggeler, O. (1994): “Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger”, *Phänomenologische Forschungen*, 1994, Vol. 28/29, Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ Universität zu Köln 1993, 166-203.
- Reinach, A. (1997): *Teoría del juicio negativo*, trad. de Mariano Crespo, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- , (1986): *Introducción a la fenomenología*, trad. de Rogelio Rovira, Encuentro, Madrid.
- Rodríguez Duplá, L. (2019a): *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani, Madrid.
- (2019b), “Max Scheler y los trastornos del *ordo amoris*”. *Quién*, núm. 10, 171-185.
- Rodríguez García, R. (2015): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- , (2010): *Hermenéutica y subjetividad*, segunda ed., ampliada y revisada, Trotta, Madrid.
- , (2006): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid.
- , (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
- Rodríguez García, R. (coord.) (2015): “*Ser y tiempo*” de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico, Tecnos, Madrid.
- Rodríguez García, R. y Cazzanelli, S. (coords.) (2012): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Rombach, H. (1975): “Die Erfahrung der Freiheit: Phänomenologie und Metaphysik in Widerstreit und Versöhnung”, en Good, P. (Hrsg.) (1975), 57-78.
- Rovira, R. (2015): “On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and the Need for a Logic of the Concept of Value”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 89, No. 1, 115-132.

- San Martín, J. (2013): “Valores y racionalidad en los diversos tipos de cultura”, *Escritos de filosofía*, Segunda Serie, Núm. 1, 113-129.
- Sánchez-Migallón, S. (2008): “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, *Anuario filosófico*, XLI/2, 341-361.
- , (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Sander, A. (2003): “Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2003), 63-79.
- , (1997): “Askese und Weltbejahung: Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schelers”, en Pfafferott, G. (Hrsg.) (1997), 34-52.
- Sartre, J.-P. (1939): *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. de Mónica Acheroff, Alianza, Madrid, 1983.
- Scheler, Maria (1948): “Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlass Max Schelers”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 2, H. 4, 597-602.
- Schuppe, W. (1878): *Erkenntnistheoretische Logik*, Edward Weber's, Bonn.
- Schüßler, W. (1998): “„Solidarisch mit der Gottheit“: Mensch, werdender Gott und das Problem des Übels beim späten Scheler”, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, Vol. 3, No. 2, 159-179.
- Sepp, H. R. (2011): “Person aus Nichts. Scheler und Plessner über das Exzentrische”, *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 2, H. 1, 63-73.
- , (2003): “Ego und Welt. Schelers Bestimmung des Illusionscharakters natürlicher Weltanschauung”, en Bermes, C., Henckmann, W., Leonardy, H. (Hrsg.) (2003), 81-91.
- , (1995): “Das Werk Max Schelers in der gegenwärtigen Edition und Diskussion”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 42, No. 2, 110-128.
- Spader, P. H. (2002): *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, New York.
- Staude, J. R. (1967): *Max Scheler (1874-1928). An Intellectual Portrait*, The Free Press, New York.
- Struyker Boudier, C. E. M. y Corbey, R. H. A. (1987): “Zur Scheler-Rezeption in den Niederlanden und in Belgien”, *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 20, 150-161.

- Stumpf, C. (1907): *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Suances Marcos, M. (2002): “Relación entre vida y espíritu en la antropología de Max Scheler”, *Éndoxa*, núm. 16, 31-64.
- Tappolet, C. (2016): *Emotions, Values, and Agency*, Oxford University Press, Oxford.
- Uexküll, J. von. (1921): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Springer Spektrum, Berlin, 2014.
- Vacek, E. (1991): “Contemporary Ethics and Scheler’s Phenomenology of Community”, *Philosophy Today*, Vol. 35, No. 2, 161-174.
- , (1982): “Scheler’s Phenomenology of Love”, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 2, 156-177.
- , (1979): “Max Scheler’s Anthropology”, *Philosophy Today*, Vol. 23, No. 3, 238-248.
- Vendrell Ferran, I. (2015): “Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein’s Early Work”, *Human Studies*, Vol. 38, Issue 4, 481-502.
- , (2012): “La ética de las emociones de Francisco Brentano”, *Anuario filosófico* 45/1, 145-173.
- , (2009): “Schelers anthropologisches Denken und die frühe Rezeption in Spanien”, *Phänomenologische Forschungen*, 2009, 175-201.
- , (2008): *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin.
- , (2005): “Presentación”, en Scheler, M.: *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 9-19.
- Vigo, A. (2010): “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, *Anuario filosófico*, XLIII/1, 161-181.
- Wahl, J. (1946): *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris.
- Wittgenstein, L. (1984): *Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8: Bemerkungen über die Farben; Über Gewißheit; Zettel; Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- , (1981): *Zettel*, 2nd. ed., Blackwell, Oxford.
- Zahavi, D. (2010): “Max Scheler”, en Ansell-Pearson, K. y Schrift, A. (eds.): *The History of Continental Philosophy Volume 3 - The New Century: Bergsonism, Phenomenology and Responses to Modern Science*, Acumen Press, Durham, 171-186.
- Zubiri, X. (1944): *Naturaleza, historia, Dios*, 10ª ed., Alianza, Madrid, 1994.